Exegetisches Handbuch

zum

Neuen Testament

von

Dr. Aug. Bisping,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.

VII. Band. 2. Abtheilung:

Der Brief an die Hebräer.

Münster.

Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1864.

Erklärung

des

Briefes an die Hebräer

von

Dr. Aug. Bisping,
ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster.
Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.
1864.

Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus.

St. Ambros. de offic. lib. I. cap. 48.

Der

Der Brief an die Hebräer.

Einleitung.

§. 1. Der Verfasser des Briefes.

1. Die erste und zugleich schwierigste Frage, welche die Einleitung zu dem Briefe an die Hebräer zu beantworten hat, ist die nach dem Verfasser desselben. Denn da der Schreiber des Briefes sich nicht selbst nennt, so kann diese Frage zunächst nur aus der Geschichte beantwortet werden. Nun wurde zwar von dem Ende des 4. bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts fast allgemein der Apostel Paulus als der Verfasser dieses Briefes angesehen. Allein steigen wir höher hinauf bis in die ersten drei Jahrhunderte, so finden wir, daß damals über den Verfasser des Briefes an die Hebräer eine große Meinungsverschiedenheit herrschte. Diese Meinungsverschiedenheit der ältesten kirchlichen Vorzeit hat dann vom Anfange des 16. Jahrhunderts an Manche vermocht, die paulinische Abfassung dieses Briefes von Neuem in Zweifel zu ziehen. Und sie wurden in ihrem Zweifel durch innere, aus dem Briefe selbst hergenommene Gründe bestärkt. Wir wollen daher die Hauptgründe, äußere sowohl wie innere, welche für und wider die paulinische Abfassung dieses Briefes sprechen, in möglichster Kürze vorlegen, um zu sehen, wohin die Wagschaale einer unbefangenen Kritik sich neige. [1]) Zuerst betrachten wir die äußern historischen Zeugnisse.

2. Als erstes Zeugniß für die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer haben Bellarmin (de verbo Dei lib. I. cap. 17, 6.) Estius (in Epist. II. B. Petri ad 3, 15.) Bened. Justinian (Proloquia in Epist. ad Hebr. cap. 1 num. 5.)

[1]) Vgl. Hug Einl. 2. B. S. 461—496. Tholuck Comment. zum Br. an die Hebr. Einl. S. 1—70. Bleek, der Br. an die Hebr. 1 Bd. S. 82—430.

u. A. die Stelle 2 Petr. 3, 14. 15. angeführt. Dort sagt Petrus: „Da ihr nun, Geliebteste, dieses zu erwarten habet, so befleißiget euch, daß ihr vor ihm unbefleckt und tadellos im Frieden erfunden werdet, und haltet die Langmuth unsers Herrn für Heil, wie auch unser geliebtester Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Gnade euch geschrieben hat." Da nun der zweite Brief Petri ebenso wie der erste an Judenchristen gerichtet war (vgl. 2 Petr. 3, 1.), so schloß man, daß Petrus bei diesen Worten an den Brief an die Hebräer gedacht und besonders die Stelle Hebr. 10, 19 ff. im Auge gehabt habe. Allein dieser Schluß ist doch zu gewagt. Denn zuerst kommt diese Stelle den Worten nach im Briefe an die Hebräer nicht vor; dem Sinne nach findet sie sich aber auch in den andern Briefen des Apostels Paulus (z. B. 1 Theff. 5, 1 ff. 2 Theff. 2, 1 ff. 1 Kor. 5, 9 ff. Phil. 3, 2 ff. u. s. w.). Dann ist der Brief an die Hebräer, wie wir nachher zeigen werden, an die Judenchristen in Palästina, die beiden Briefe des Petrus sind aber an die Judenchristen in den kleinasiatischen Provinzen, Pontus, Galatien, Cappadocien u. s. w. gerichtet. Man kann also mit eben so viel Wahrscheinlichkeit behaupten, daß Petrus mit den angeführten Worten auf einen Brief Pauli an eine kleinasiatische Gemeinde z. B. auf den Brief an die Galater, Epheser oder Kolosser, in welchen ähnliche Stellen vorkommen, hingewiesen habe.

3. Das früheste sichere Zeugniß für den Brief an die Hebräer findet sich in dem (sogenannten) ersten Sendschreiben des h. Clemens von Rom an die Korinther, dessen Abfassung Einige in das Jahr 96, Andere sogar in das Jahr 70 n. Chr. setzen. Der Verfasser dieses Schreibens führt Stellen aus dem Briefe an die Hebräer an nicht bloß ein- oder andermal, sondern öfter als aus allen übrigen Briefen des Weltapostels, und zwar wie schon Eusebius und Hieronymus bemerken, nicht bloß dem Sinne sondern den Worten nach (vgl. K. 36. mit Hebr. 1, 3 ff, K. 43. mit Hebr. 3, 2. 5. K. 17. mit Hebr. 4, 12. K. 27. mit Hebr. 6, 18. u. s. w.). Clemens muß also mit dem Briefe an die Hebräer sehr vertraut gewesen sein. Allein da derselbe nicht ausdrücklich den Paulus als Verfasser dieses Briefes nennt, so dürfen wir mit Eusebius (Hist. eccl. 3, 28.) aus diesen Citationen mit völliger Sicherheit nur den Schluß auf das hohe Al-

ter des Briefes machen; nur soviel erhellt klar daraus, daß der Brief an die Hebräer an das apostolische Zeitalter reiche.

4. In dem folgenden Jahrhundert finden wir bei Ignatius, Polykarpus, Justinus dem Martyrer, nur einzelne Anklänge an den Brief an die Hebräer, die aber zu undeutlich sind, als daß sich daraus mit Sicherheit schließen ließe, daß diese Väter den Brief gekannt haben. Von Irenäus berichtet uns Eusebius (Hist. eccl. 5, 26.): „Außer den obengenannten Werken und Briefen des Irenäus gibt es von ihm noch ein Buch verschiedener Abhandlungen, in welchem er des Briefes an die Hebräer und des Buches der Weisheit Erwähnung thut, und einige Aussprüche aus ihnen anführt.“ Hiernach hat also allerdings Irenäus den Brief an die Hebräer gekannt; ob er ihn aber für ein Werk des Paulus angesehen habe, ist damit nicht gesagt. — Dagegen finden wir in der alexandrinischen Kirche den Brief an die Hebräer ausdrücklich als ein Werk des Paulus anerkannt. So zunächst von Pantänus, dem Stifter der alexandrinischen Katechetenschule (c. a. 150.). Dieser warf sich schon, wie Clemens von Alexandrien bei Eusebius (Hist. eccl. 6, 14.) berichtet, die Frage auf, warum Paulus nicht, wie sonst, auch diesem Briefe seinen Namen vorgesetzt habe, erkannte also den Brief selbst als paulinisch an. Ebenso Clemens von Alexandrien selbst; in dem sechsten Buche seiner Strommaten führt er die Stelle Hebr. 5, 12. ausdrücklich als Worte Pauli an, und Eusebius (Hist. eccl. 6, 14.) berichtet von ihm, er habe den Brief an die Hebräer für ein Werk des Paulus gehalten, jedoch behauptet, derselbe sei ursprünglich hebräisch geschrieben und von Lukas später übersetzt, woher auch die Sprachähnlichkeit zwischen dem Briefe an die Hebräer und der Apostelgeschichte rühre. — Origenes († 254.) citirt in seinen Schriften häufig den Brief an die Hebräer bald ohne Angabe des Verfassers, bald mit den Worten: „der Apostel“ oder „Paulus“ oder „Paulus in dem Briefe an die Hebräer — sagt“, woraus klar erhellt, daß er diesen Brief für paulinisch hielt. Da uns das Urtheil dieses Mannes wegen seiner Gelehrsamkeit und seines kritischen Scharfsinnes von der höchsten Bedeutung sein muß, so wollen wir zwei Stellen herausheben, in welchen sich seine Ansicht von dem Briefe an die Hebräer klar ausspricht. Die erste Stelle

findet sich in seinem Briefe an Afrikanus Kap. 9., wo es heißt: „Wenn Jemand im Gedränge wegen des (aus Hebr. 11, 37. angeführten) Beweises sich die Meinung derjenigen zu eigen machte, welche den Brief dem Paulus absprechen (*οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἐπιστολὴν ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην*) so würde ich mich gegen einen solchen insbesondere anderer Beweise bedienen, daß der Brief von Paulus sei.“ Also schon zur Zeit des Origenes wurden von Einigen Zweifel über die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer erhoben; er selbst aber getraut es sich zu, beweisen zu können, daß der Brief wirklich von Paulus herrühre. Die andere Stelle lesen wir bei Eusebius (Hist. eccl. 6, 25.), und wir müssen die Stelle hier ganz anführen, weil man dieselbe so häufig mißverstanden und unrichtige Folgerungen daraus hergeleitet hat. Eusebius sagt am angeführten Orte von Origenes: „Ueber den Brief an die Hebräer urtheilt er in seinen Homilien über denselben so: der Stil des Briefes an die Hebräer habe nicht die Unzierlichkeit im Ausdrucke (*τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικόν*), die dem Apostel eigen sei; sondern der Brief sei in der Wortfügung reiner griechisch (*ἑλληνικωτέρα*), was jeder zugestehen würde, der über Sprachverschiedenheit urtheilen könne. Die Gedanken des Briefes aber seien der Bewunderung werth und nicht verschieden von denen, die sich in den als ächt anerkannten Briefen des Apostels fänden; auch dieses würde Jeder gern einräumen, der mit den Schriften des Apostels sich vertraut gemacht habe. Ich möchte nun, fährt Origenes fort, wenn ich mich offen erklären soll, sagen, daß die Gedanken vom Apostel sind, der Ausdruck aber und die Wortfügung von einem Andern, der die Reden des Apostels aufgeschrieben und die Worte seines Lehrers mit seinen eigenen deutlichen Worten vorgetragen hat (*ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ᾽ ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καί ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου*). Wenn also, sagt er weiter, eine Kirche diesen Brief für paulinisch hält, so soll sie auch deshalb belobt werden; denn nicht ohne Grund haben die Alten (*οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες*) ihn uns als einen Brief Pauli überliefert. Wer ihn aber geschrieben hat, das weiß nur Gott allein; jedoch ist auf uns

gekommen die Kunde (*ἱστορία*) von Einigen, welche sagen, daß Clemens, der Bischof von Rom, den Brief geschrieben habe; wohingegen Andere sagen, daß Lukas, der das Evangelium und die Apostelgeschichte schrieb; ihn verfaßt habe." Aus diesen Worten ergibt sich unzweideutig Folgendes: Zur Zeit des Origenes sprach die Tradition für die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer; jedoch waren auch schon damals einzelne Zweifel an derselben verbreitet. Origenes räumt diesen Zweifeln gegenüber ein, daß die Sprache und die ganze Ausdrucksweise des Briefes verschieden sei von der, welche in den übrigen Briefen des Apostels sich finde. Um aber diese Erscheinung mit der Tradition in Einklang zu bringen, findet er ein Auskunftsmittel darin, daß er die Gedanken des Briefes dem Paulus, die Abfassung desselben aber einem Andern zuschreibt. Und auch für diese Meinung leistet ihm eine alte Ueberlieferung (*ἱστορία*) Gewähr, welche den Clemens von Rom oder den Evangelisten Lukas als Concipienten des Briefes angibt. Nicht mit Unrecht fügen Einige hier noch die Bemerkung hinzu, daß die Homilien des Origenes, aus welchen Eusebius diese Stelle anführt, aus der letzten Periode seines Lebens sind, also sein letztes Urtheil in dieser Sache enthalten.

5. Nach Origenes finden wir den Brief an die Hebräer als paulinisch anerkannt von den drei nacheinanderfolgenden alexandrinischen Bischöfen Dionysius (c. a. 280.), Alexander (c. a. 312.) und Athanasius († 373.). Letzterer nennt in seinem 39. Festbriefe, wo er die neutestamentlichen Schriften aufzählt, ohne Weiteres vierzehn Briefe des Apostels Paulus, und führt mitten unter diesen auch den an die Hebräer auf, ohne auch nur eines Zweifels gegen denselben Erwähnung zu thun. In der alexandrinischen Kirche stand also die paulinische Abfassung dieses Briefes fest. Und das Urtheil grade dieser Kirche wiegt um so schwerer, da bekanntlich Alexandrien der Mittelpunkt der damaligen Gelehrsamkeit, der Sitz scharfsinniger Kritiker war, welche es mit derartigen Untersuchungen eben nicht so leicht nahmen. — Mit diesem Urtheile der alexandrinischen Kirche stimmten von der Mitte des dritten Jahrhunderts auch die übrigen Abtheilungen der morgenländischen Kirche überein. Dieses ersehen wir aus dem Schreiben, welches die antiochenische

Synode (c. 264.) an Paulus von Samosata erließ, und worin unter andern Stellen des N. T. auch Hebr. 2, 14. 4, 15. 11, 16. angeführt und mit den Worten κατὰ τὸν διδάσκαλον Παῦλον auf Hebr. 12, 1. angespielt wird. Dieselbe Ansicht von dem Briefe an die Hebräer war auch in der syrischen Kirche die herrschende, wie wir aus den Schriften Jakob's von Nisibis und Ephräm's sehen. Beide berufen sich auf diesen Brief mit den Worten: „Der Apostel, der selige Apostel sagt." Auch die älteste syrische Uebersetzung, die Peschito, deren Abfassung wahrscheinlich in das Ende des zweiten oder in den Anfang des dritten Jahrhunderts fällt, enthält den Brief an die Hebräer, obgleich sie einige der katholischen Briefe aus ihrem Codex ausschloß. Ueberhaupt tauchte in der orientalischen Kirche in den ersten Jahrhunderten der Zweifel an der paulinischen Abfassung des Briefes an die Hebräer nur sporadisch auf. Die Arianer waren die ersten, welche diesen Brief dem Paulus absprachen, wie wir aus Epiphanius (Haeres. 69. n. 37.) und Theodoret (Proleg. in Epist. ad Hebr.) ersehen. Daß nun Eusebius von Cäsarea, der im Uebrigen auf der Seite der Arianer stand, in diesem Punkte von der Ansicht seiner Partei abweicht, muß ein besonderes Gewicht in die Wagschaale der Kritik legen. Vergleichen wir die Stellen Hist. eccl. 3, 3. 3, 25. 3, 38., so sehen wir, daß das Urtheil dieses gelehrten Mannes über den Brief an die Hebräer im Wesentlichen mit dem des Origenes übereinstimmt. Auch Eusebius hält, auf alte Ueberlieferung sich stützend, den Paulus für den Verfasser des Briefes an die Hebräer, d. h. für denjenigen, der die Gedanken zu diesem Briefe geliefert hat, für den Concipienten desselben aber den Clemens. Nur darin weicht er vom Origenes ab, daß er glaubt, der Brief sei ursprünglich hebräisch geschrieben und dann nach Einigen von Lukas, nach Andern von Clemens selbst später in's Griechische übersetzt worden. — Nach Eusebius verschwinden in der orientalischen Kirche alle Zweifel an der paulinischen Abfassung des Briefes an die Hebräer. Das Concil von Laodicea gibt im 60. Canon die Zahl der paulinischen Briefe ohne Weiteres auf vierzehn an. Ebenso Cyrillus von Jerusalem († 386) in seiner 4. Katechese; ferner Gregor von Nazianz, Gregor von Nissa, Basilius der Große, Chrysostomus,

Theodoret u. s. w. Alle sprechen von diesem Briefe als von einem anerkannt paulinischen.

6. Anders gestaltet sich aber die Sache, wenn wir zur abendländischen Kirche übergehen. Tertullian führt in seinem Werke *de pudicitia*, welches er als Montanist schrieb, den Brief an die Hebräer ohne Weiteres als ein Werk des Barnabas an, und er scheint nicht einmal gewußt zu haben, daß dieser Brief auch dem Paulus zugeschrieben wurde. Er sagt nämlich (de pud. c. 20.): „Volo tamen ex redundantia alicuius etiam *comitis Apostolorum* testimonium superinducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum. Extat enim *et Barnabae titulus ad Hebraeos*, a Deo satis auctorati viri, ut quem Paulus iuxta se constituerit in abstinentiae tenore: „„Aut ego solus et Barnabas non habemus hoc operandi potestatem (cf. 1 Cor. 9, 6.)?"" Und in seinem Werke gegen den Marcion rechnet er es diesem zum Verbrechen an, daß er durch Ausschließung der drei Pastoralbriefe den *numerus Apostolorum* habe verfälschen wollen (adv. Marcion. 5, 20); die Verwerfung des Briefes an die Hebräer aber macht er ihm gar nicht zum Vorwurfe. — Auch Cyprian führt den Brief an die Hebräer weder namentlich an, noch auch finden sich in seinen zahlreichen Schriften irgend Anspielungen auf einzelne Stellen dieses Briefes. Ja aus zwei Stellen seiner Schriften ergibt sich mit ziemlicher Gewißheit, daß er den Brief an die Hebräer aus der Zahl der paulinischen Briefe ausgeschlossen habe. In seinem Werke de exhort. Mart. 11. und adv. Iud. lib. I. c. 20. sagt er nämlich, Paulus habe nur an sieben Gemeinden geschrieben, und er versteht unter diesen sieben Gemeinden ohne Zweifel Rom, Corinth, Galatien, Ephesus, Philippi, Colossä und Thessalonich; er schließt also die Hebräer aus. — In der afrikanischen Kirche hat man also in den ersten Jahrhunderten den Brief an die Hebräer gar nicht als ein Werk des Paulus gekannt.

7. Ebenso ist es auch in der römischen Kirche; nach Clemens verschwindet der Brief an die Hebräer ganz und gar eine geraume Zeit lang. In dem alten Canon bei Muratori geschieht desselben gar keiner Erwähnung, und von dem wahrscheinlichen Verfasser dieses Canons, dem römischen Presbyter

Cajus (c. 196 n. Chr.) berichtet Eusebius (Hist. eccl. 6, 20.), daß er in einem Dialoge gegen Proklus, das Haupt der Sekte der Kataphrygier, nur dreizehn Briefe Pauli erwähne, und den Brief an die Hebräer nicht mit zu den übrigen zähle. Und Eusebius fügt hinzu, daß auch noch bis zu seiner Zeit (εἰς δεῦρο) der Brief an die Hebräer bei einigen Römern (παρὰ Ῥωμαίων τισί) nicht für ein Werk des Apostels gelte. — Auch der römische Presbyter Novatian um die Mitte des dritten Jahrhunderts zieht in seinen Schriften den Brief an die Hebräer nirgends an. Und doch hätte er für seine Lehre, daß die Abgefallenen *(lapsi)* durchaus nicht wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden dürften, in dem ganzen N. T. keine scheinbar schlagendere Stelle finden können als Hebr. 6, 4—6. Ebenso bedienen sich die folgenden lateinischen Schriftsteller Viktorin, Zeno, Phöbadius, Optatus des Briefes an die Hebräer nicht. Auch Ambrosiaster (c. a. 370.) hat diesen Brief in seinen Commentar über die paulinischen Briefe nicht mit aufgenommen. — Von der Mitte des vierten Jahrhunderts fand aber der Brief an die Hebräer allmählig auch in die abendländische Kirche Eingang, und wurde für ein Werk des Apostels Paulus angesehen. Hilarius, Bischof von Piktavium († 368), scheint in der lateinischen Kirche einer der Ersten gewesen zu sein, welche den Brief für paulinisch hielten. Ihm folgten Lucifer Calaritanus, Ambrosius, Philastrius u. A. Philastrius nennt sogar die Meinung derjenigen häretisch, welche den Brief an die Hebräer nicht dem Paulus beilegen, sondern entweder den Barnabas oder Clemens von Rom oder Lukas für den Verfasser desselben halten. Hieronymus, der doch mit den griechischen Kirchenschriftstellern so vertraut war, und eine Zeitlang im Oriente lebte, blieb sein ganzes Leben hindurch schwankend. Persönlich neigte er sich dahin, den Brief an die Hebräer als ein Werk des Paulus anzuerkennen; aber zu einer Entschiedenheit in seiner Ansicht brachte er es nicht. Daher drückt er sich oft, wenn er von dem Briefe an die Hebräer spricht oder Stellen aus demselben anführt, in unbestimmten Formeln aus, wie z. B.: „der, welcher den Brief an die Hebräer schrieb", oder: „wer es auch immer sein möge, der den Brief an die Hebräer geschrieben hat", oder: „der Apostel Paulus oder welcher sonst den Brief geschrie-

ben hat.“ Auch meint Hieronymus, es komme nicht darauf an, von wem der Brief sei, da er doch von einem kirchlichen Manne sei, und täglich in den Gemeinden vorgelesen werde *(cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur*, epist. 6. ad Dardan.). Weniger schwankend ist Augustin; unter seiner Mitwirkung wurden die Synoden von Hippo (393) und Karthago (397) gehalten, auf welchen der Brief an die Hebräer förmlich den übrigen Briefen Pauli zugezählt wurde. Von dem Ende des vierten Jahrhunderts an tauchte dann der Zweifel an dem paulinischen Ursprung des Briefes nur noch ganz vereinzelt auf, z. B. bei Primasius, Isidorus Hispal., bis er zuletzt ganz verschwindet. Erst im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts wurde von Erasmus und Luther der alte Zweifel wieder geweckt und die protestantische Kritik hat bis in die neueste Zeit allen Scharfsinn aufgeboten, um ihn immer wach zu erhalten.

8. Hier entsteht nun für uns die Frage, woher es wohl möge gekommen sein, daß der Brief an die Hebräer, im ersten Jahrhundert von Clemens von Rom genau gekannt, im zweiten und dritten Jahrhundert in der abendländischen Kirche fast ganz verschwindet, dann wieder auftaucht und von dem Ende des vierten Jahrhunderts allgemein als ein Werk des Paulus anerkannt wird? — Eine Notiz, welche Philastrius gibt, erleichtert uns die Beantwortung dieser Frage. Dieser sagt nämlich (adv. Haeres. c. 87.): „Epistola ad Hebraeos non legitur propter Novatianos.“ Nach dieser Andeutung müssen wir mit Hug jene Erscheinung aus dem Auftauchen der montanistischen und novatianischen Ketzereien erklären. Bekanntlich stellten die Novatianer die Behauptung auf, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben könnte, besonders, daß die einmal von der Kirche Abgefallenen nicht wieder in die Gemeinschaft derselben aufgenommen werden dürften. Für diese Ansicht bot sich ihnen in der ganzen h. Schrift keine scheinbar schlagendere Stelle dar, als Hebr. 6, 4—6.; und in der That berichten uns Ambrosius (de poenit. l. 2 c. 4.), Philastrius (Haeres. 89.), Theodoret und Chrysostomus (zu Hebr. 6, 4.), daß die Novatianer diese Stelle für ihre Ansicht geltend machten. In dem Streite mit diesen Gegnern hat nun, wie Hug sagt, die abendländische Kirche in einer Zeit,

wo der Canon noch nicht förmlich festgesetzt war, und die Tradition über diesen Brief noch schwankte, auf die Aechtheit des Briefes ganz Verzicht geleistet, um so die schärfsten Waffen der Feinde unschädlich zu machen.

9. Das sichere Resultat, welches sich aus dieser geschichtlichen Skizze ergibt, ist demnach Folgendes: a) Der Brief an die Hebräer reicht an das apostolische Zeitalter, da Clemens von Rom ihn bereits kennt. b) Die Meinung, daß der Brief vom Apostel Paulus herrühre, befestigte sich von der Mitte des zweiten Jahrhunderts zuerst in der alexandrinischen Kirche. c) Der Ansicht der alexandrinischen Kirche pflichteten von der Mitte des dritten Jahrhunderts die übrigen morgenländischen Kirchen bei. d) In der abendländischen Kirche hingegen spricht die Tradition der ersten drei Jahrhunderte gegen den paulinischen Ursprung des Briefes an die Hebräer. Auch Hieronymus und Augustinus schwanken noch, obgleich sie sich mehr zu der Ansicht der morgenländischen Kirche hinneigen. Die am Schlusse des vierten Jahrhunderts in Nordafrika gehaltenen Synoden erklären endlich den Brief an die Hebräer für ein Werk des Paulus, bedienen sich jedoch dazu eines Ausdrucks, aus dem die frühere Bezweiflung der Sache noch hervorblickt. Sie sagen nämlich in der Aufzählung der kanonischen Bücher nicht, wie später das Concil von Trient, gradezu: „*quatuordecim* epistolae Pauli apostoli“ sondern nachdem „Pauli apostoli epistolae *tredecim*“ aufgeführt sind, wird hinzugefügt: „*eiusdem ad Hebraeos una.*“ Von da an wird fast allgemein Paulus als der Verfasser des Briefes angesehen. — Wir sehen also, aus den äußern historischen Zeugnissen läßt sich die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer nicht mit Sicherheit beweisen. Gehen wir jetzt zu den innern Gründen über, um zu sehen, welches Resultat uns diese geben.

10. Die innern Gründe für oder gegen die Aechtheit einer Schrift werden hergenommen aus einzelnen Stellen der Schrift selbst, aus dem Gesammtinhalte, aus der Sprache und endlich aus der ganzen äußern Anordnung der Schrift. Was nun a) einzelne Stellen angeht, so kommen am Ende des Briefes Aeußerungen vor, die jeden mit den Briefen Pauli auch nur in etwa vertrauten Leser unwillkürlich an den Apostel Paulus und

an seine erste Gefangenschaft zu Rom erinnern müssen. Der Verfasser ist gefangen (13, 19. vgl. 10, 34.), hofft aber bald der Gemeinde wiedergegeben zu werden (13, 23. vgl. Phil. 2, 24.); er betrachtet seine persönliche Gegenwart als sehr wichtig (13, 19. 23. vgl. Gal. 4, 19 ff. 1 Kor. 11, 34. 1 Theß. 2, 17. 18. 3, 10. 11. Röm. 1, 11—13. 14, 29.), betheuert sein vorwurfsfreies Gewissen (13, 18. vgl. 1 Kor. 4, 4. Apstg. 23. 1. 24, 16.), bittet um das Gebet der Gläubigen (13, 18. vgl. Röm. 15, 30. Kol. 4, 3. 1 Theß. 5, 25. 2 Theß. 3, 1.). Ferner, der Verfasser steht mit dem Timotheus in demselben Verhältnisse, wie sonst der Apostel Paulus, nennt ihn seinen Bruder (13, 23. vgl. 1 Theß. 3, 2. Philem. V. 1.), verspricht seine Leser in Gesellschaft des Timotheus zu besuchen. Endlich schließt er den Brief mit der dem Apostel Paulus eigenthümlichen Gruß- und Segensformel (13, 24. 25. vgl. Philem. V. 23—25. 1 Theß. 5, 26. 28. 2 Theß. 3, 18 u. s. w.). Alles dieses sind Andeutungen, welche auf Paulus als den Verfasser des Briefes hindeuten.

11. Dagegen spricht aber die Stelle 2, 3. entschieden gegen Paulus als den Verfasser dieses Briefes. Dort heißt es nämlich: „Wenn das durch Engel verkündigte Wort (das mosaische Gesetz) Festigkeit erhielt, und jegliche Uebertretung und jeder Ungehorsam gebührenden Lohn empfing, wie werden wir entrinnen, wenn wir ein solches (nämlich das christliche) Heil mißachtet haben? welches (Heil), anfänglich verkündigt durch den Herrn, von denen, so es gehört, auf uns in gesicherter Weise ist überliefert worden (*ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*)." Hier gesellt sich offenbar der Verfasser des Briefes denjenigen bei, welche die christliche Heilslehre nicht unmittelbar von Christo, sondern durch Vermittelung seiner Jünger empfangen haben, stellt sich also ganz auf den Standpunkt des Lukas (vgl. Luk. 1, 2.). Dieß ist aber durchaus im Widerspruche mit Stellen aus andern Briefen Pauli z. B. Gal. 1, 11 ff. 2, 6. 2 Kor. 11, 5. 12, 1—5., wo überall der Apostel, fast eifersüchtig auf seine Unabhängigkeit von dem Unterrichte der übrigen Apostel, seine Lehre unmittelbar von Christo durch Offenbarung erhalten zu haben behauptet. „Denn nicht", sagt er Gal. 1, 12., „von einem Menschen habe ich es (das Evangelium) empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu

Christi“ (vgl. Ephes. 3, 3.). Schon die alten Interpreten, Theophylakt und Oekumenius, haben diesen Widerspruch gefühlt, und ihn in verschiedener Weise zu lösen gesucht. Unter den Neuern suchen Hug u. A. das Gewicht dieser Stelle dadurch aufzuheben, daß sie zur Annahme einer ἀνακοίνωσις ihre Zuflucht nehmen. Der Apostel, sagen sie, spreche hier kommunikativ d. h. schließe sich mit ein in die gesellschaftlichen Zustände derer, an welche seine Rede gerichtet sei. Eine solche kommunikative Redeweise komme im gewöhnlichen Leben bei Belehrungen und Ermahnungen täglich vor, und finde sich auch häufig in den übrigen paulinischen Briefen z. B. Röm. 13, 11—14., wo es heiße: „Brüder, es ist Zeit, daß wir vom Schlafe erwachen, nicht in Trunkenheit und Unzucht leben“ u. s. w. Wolle man auch hier das „wir“ urgiren, was müsse man da nicht vom Apostel halten! Allein diese und andere Stellen z. B. Röm. 12, 6 ff., welche man gewöhnlich anführt, können mit der vorliegenden durchaus nicht in Parallele gesetzt werden. Bei Ermahnungen findet allerdings häufig eine kommunikative Redeweise Statt, aber sie kann nur dann Statt finden, wenn der Inhalt der Ermahnungen der Art ist, daß der Redner sich füglich mit einschließen kann z. B. bei allgemein menschlichen Zuständen. Wenn aber in Beziehung auf den Inhalt der Ermahnung zwischen dem Redenden und denjenigen, an welche seine Rede gerichtet ist, ein förmlicher Gegensatz Statt findet, wie dieß hier der Fall ist, so kann unmöglich eine ἀνακοίνωσις Platz greifen. — Andere sagen, um den aus dieser Stelle hergenommenen Einwand gegen die paulinische Abfassung des Briefes zu entkräften: Allerdings habe Paulus die Erkenntniß der Grundwahrheiten des Christenthums durch unmittelbare Offenbarung von Christus selbst erlangt, und in dieser Hinsicht habe er keiner Belehrung von Menschen bedurft; nicht so sei es aber mit den einzelnen Begebenheiten des Lebens Christi. Diese habe Paulus nicht durch Offenbarung, sondern durch Mittheilung von den Augen- und Ohrenzeugen empfangen. Allein diese Ausrede wird abgeschnitten, wenn man bedenkt, daß an unserer Stelle nicht von der Kunde einzelner Begebenheiten, sondern von der Heilsordnung im Allgemeinen (σωτηρία) die Rede ist. Und dann, wie ganz anders drückt der Apostel 1 Kor. 11, 12. sich in Beziehung auf die Einsetzung

des allerheiligsten Altarssakraments aus! Auch diese war nur eine einzelne geschichtliche Begebenheit, und doch sagt er: „Ich habe vom Herrn empfangen, daß der Herr Jesus in der Nacht, in welcher er verrathen wurde, Brod nahm" u. s. w. — Das Gewicht also, welches diese Stelle gegen die paulinische Abfassung des Briefes in die Wagschaale legt, bleibt bestehen, und wir müssen den Schluß machen, daß aus einzelnen Stellen sich mit völliger Bestimmtheit weder für noch gegen die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer ein Schluß ziehen läßt. Sprechen die zuerst angeführten Stellen für Paulus als den Verfasser dieses Briefes, so streitet die letzte Stelle offenbar wider ihn.

12. Was dann b) den Lehrinhalt des Briefes angeht, so sagt darüber schon Origenes ganz richtig, die Gedanken des Briefes seien wunderbar und nicht verschieden von den, welche sich in den als ächt anerkannten Briefen des Paulus fänden: *τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων.* Diesem Urtheile des gelehrten Origenes wird gewiß jeder unbefangene und mit den paulinischen Briefen vertraute Leser beipflichten. Denn überall finden wir in dem Briefe an die Hebräer eine Auffassungsweise der christlichen Lehre, wie wir sie in den übrigen Briefen Pauli, und speciell nur in ihnen finden. Dieses im Einzelnen näher nachzuweisen, muß der Erklärung selbst vorbehalten bleiben. Wir können hier nur auf einzelne besonders hervorstechende Punkte hinweisen. Die Lehre, daß Christus nach seiner göttlichen Natur das „Bild Gottes, der Ausstrahl seiner Herrlichkeit, der Abdruck seines Wesens" sei (1, 1—3.), findet sich in dieser Form nur bei Paulus (vgl. 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. 16.). Dann, daß Christus sei der Mittler (*μεσίτης*) zwischen Gott und den Menschen, daß er uns beim Vater vertrete (7, 25. vgl. Röm. 8, 34.), daß er zur Rechten des Vaters herrsche bis zur Ueberwindung aller entgegenstehenden feindlichen Mächte (10, 12. 13. vgl. 1 Kor. 15, 25.); endlich die Lehre von dem Verhältniß des alten Bundes zum neuen, daß der alte Bund zum neuen sich verhalte, wie die *σάρξ* zum *πνεῦμα* oder wie die *σκιά* zum *σῶμα* (7, 16. 8, 7. 9, 9 ff. 10, 1. 14 ff. vgl. Röm. 2, 29. 2 Kor. 3, 6. 7. Gal. 3, 3. 24. 4, 3. 9.), — alle diese Lehren

finden sich in derselben Form nur in den übrigen Briefen des Weltapostels. Daher gesteht auch Erasmus, im Uebrigen ein Gegner des paulinischen Ursprungs des Briefes an die Hebräer, „epistolam a stilo Pauli, quod ad phrasin attinet, longe lateque quidem discrepare, sed ad spiritum et pectus Paulinum vehementer accedere.“

13. Nicht bloß aber dem Lehrinhalte, sondern auch der Lehrform nach bietet der Brief an die Hebräer viele Aehnlichkeiten mit den übrigen Briefen des Apostels Paulus. Die typische Lehrweise, die im Briefe an die Hebräer durchaus vorherrscht, findet sich auch, wie bekannt, in den übrigen Schriften des Apostels, und — wenn wir etwa 1 Petr. 3, 21. ausnehmen — in keiner andern Schrift des N. T. Daß aber die typische Lehrmethode im Briefe an die Hebräer häufiger angewandt wird, als in den andern Briefen des Apostels, könnte man sich füglich daraus erklären, daß der Brief an die Hebräer ausschließlich an Judenchristen gerichtet ist, welche mit dieser Lehrweise vertraut waren. — Aus dem Gesagten läßt sich aber noch kein bestimmter Schluß auf die paulinische Abfassung unsers Briefes ziehen. Denn die Aehnlichkeit des Lehrinhaltes und der Lehrmethode des Briefes an die Hebräer mit den übrigen Briefen Pauli ließe sich noch recht gut durch die Annahme erklären, daß ein Schüler oder vertrauter Mitarbeiter des Apostels ihn verfaßt habe.

14. Wir kommen c) zu der Sprache und dem Style des Briefes. Im Allgemeinen ist es allerdings eine gefährliche Sache, aus der Sprache und dem Style einer Schrift für oder gegen die Aechtheit derselben Schlüsse zu ziehen, da bei diesem Geschäfte das subjektive Urtheil einen viel zu freien Spielraum hat, und sich gar zu leicht durch vorgefaßte Meinungen bestimmen läßt. Die tägliche Erfahrung lehrt dieß zur Genüge. Allein wenn wir ganz unbefangen von dem Lesen der übrigen Briefe Pauli zu dem Briefe an die Hebräer übergehen, so bringt sich uns die Verschiedenheit der Sprache und des Styls, die in diesem Briefe herrscht, gleich auf. Was zunächst die Sprache angeht, so ist diese in dem Briefe an die Hebräer viel reiner, als in den übrigen Briefen des Apostels, und wenn wir sie auch nicht klassisch im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes nennen dürfen, so läßt sich doch in Hinsicht auf Reinheit der Sprache keine Schrift des

N. T., die zweite Hälfte der Apostelgeschichte etwa ausgenommen, mit unserm Briefe vergleichen. Schon die beiden großen Sprachkenner des kirchlichen Alterthums, Origenes und Hieronymus, haben dieß bemerkt. Origenes sagt, der Brief an die Hebräer sei συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικώτερα als die übrigen Briefe des Apostels, und nimmt deshalb an, daß ein Anderer, Lukas oder Clemens von Rom, diesen Brief concipirt habe. Ebenso sagt Hieronymus, in dem Briefe an die Hebräer sei eine *stili sermonisque distantia* von den andern paulinischen Briefen; und Philastrius (haeres. 89.) berichtet ausdrücklich, die rhetorische und gefällige Sprache, die in diesem Briefe herrsche, habe bei Manchen den Verdacht erregt, daß er nicht von Paulus sei. Um diese Sprachverschiedenheit des Briefes an die Hebräer von den übrigen paulinischen Briefen im Einzelnen nachzuweisen, wollen wir nicht, wie Einige thun, alle ἅπαξ λεγόμενα aufzählen, die sich in diesem Briefe vorfinden (denn ἅ. λεγ. kommen in allen Briefen Pauli vor), sondern wir wollen — mit Bleek — nur einige ganz eigenthümliche Ausdrucksweisen hervorheben. Zu den eigenthümlichen Phrasen des Briefes an die Hebräer gehört zunächst der Gebrauch von ὅθεν in der Bedeutung „weshalb" und ἐάνπερ „wenn anders", wofür sich sonst bei Paulus stets διὰ τοῦτο, διό, διότι und εἴγε oder εἴπερ findet. Ferner der Ausdruck εἰς τὸ διηνεκές 7, 3. u. a. St., εἰς τὸ παντελές 7, 25. für das gewöhnliche πάντοτε. Dann der Gebrauch von μακροθυμία und μακροθυμεῖν 6, 12. 15. in der Bedeutung des „geduldigen Abwartens, Ausharrens", wofür Paulus sonst das Wort ὑπομονή gebraucht. Dem Briefe an die Hebräer durchaus eigenthümlich ist endlich die Bezeichnung Christi als ἱερεύς, ποιμήν und ἀπόστολος 3, 1. 13, 20.; ebenso auch der Ausdruck τελειοῦν mit seinen Derivatis zur Bezeichnung des ganzen Erlösungswerkes sowohl von seiner subjektiven als objektiven Seite. — Nehmen wir hierzu nun noch den Umstand, auf welchen Bleek nach sorgfältiger und genauer Prüfung aufmerksam macht, daß nämlich in dem Briefe an die Hebräer die alttestamentlichen Aussprüche überall nach den LXX angeführt werden, selbst da, wo diese von dem hebräischen Texte bedeutend abweichen, wohingegen Paulus bei seinen Citaten im Allgemeinen zwar mit größerer oder geringerer Strenge den LXX

folgt, aber da, wo sie vom Urtexte wesentlich abweichen, immer nach diesem citirt; ferner, daß von den Citationsformeln καθὼς γέγραπται, ὡς γέγρ., λέγει ἡ γραφή, die in den Briefen Pauli so häufig wiederkehren, im Briefe an die Hebräer keine auch nur ein einziges Mal vorkommt, — so müssen wir eingestehen, daß in der Sprache des Briefes ein bedeutendes Moment liegt, welches gegen die paulinische Abfassung desselben geltend gemacht werden kann.

15. Was dann den Styl des Briefes an die Hebräer angeht, so ist dieser, wie jeder nur in etwa aufmerksame Leser leicht fühlt, von dem der übrigen Briefe Pauli durchaus verschieden. In den andern Briefen drängt sich die überreiche Gedankenfülle des feurigen Weltapostels oft gewaltsam hervor und läßt ihm zu einem regelmäßigen Periodenbau keine Zeit; er wickelt dann entweder nach der Ideenassociation Satz aus Satz hervor, oder er schiebt Zwischensätze in Hauptsätze ein, ohne irgend auf periodisches Ebenmaaß und Abrundung der Sätze Rücksicht zu nehmen. Jede längere Parenthese wird daher bei ihm meistens zu einem Anakoluth. In dem Briefe an die Hebräer hingegen schreitet die Rede überall ruhig und feierlich voran; der Periodenbau ist durchaus regelmäßig und meistens schön gerundet, Anakoluthe finden sich gar nicht; durch reichlichen Gebrauch von Participialkonstruktionen und genaue Sorgfalt in der Wortstellung gewinnt die Rede an Zierlichkeit, auf Wohllaut und musikalischen Tonfall ist überall sichtbarer Fleiß verwendet (vgl. z. B. 1, 1—4. 7, 1—3.). — Man sagt nun, um trotz dieser Stylverschiedenheit im Briefe an die Hebräer doch noch die paulinische Abfassung desselben festzuhalten, daß dieser Brief bis 13, 17. mehr einer Abhandlung, einer Homilie, als einem Briefe gleiche. In einer sorgfältig ausgearbeiteten Abhandlung finde man aber immer einen geregeltern Gedankengang, eine gewähltere Sprache, einen mehr gerundeten Periodenbau, als in einem gleichsam aus dem Stegreife hingeworfenen Briefe. Allein dieser Erklärungsversuch genügt doch bei näherer Ansicht nicht. Denn wenn wir uns auch denken könnten, daß Paulus den dogmatischen Theil des Briefes, die Darstellung des Gegensatzes von Judenthum und Christenthum, in ruhig fortschreitender, feierlicher Rede gegeben hätte, so würde doch gewiß in den vielen dazwi-

schen gestreuten paränetischen Stücken hie und da das rasche Feuer des Weltapostels durchgebrochen sein.

16. Wir kommen d) zuletzt zu der äußern Anordnung des Briefes. Alle Briefe Pauli beginnen nach der Sitte des damaligen Briefstyls mit der Nennung seines Namens und seiner Würde und mit einem Gruße an diejenigen, an welche sein Brief gerichtet ist. In diesem einleitenden Gruße nimmt er gewöhnlich den Hauptgedanken des folgenden Briefes mit auf. Dann beginnt der dogmatische Theil des Briefes, dem ein zweiter, paränetischer, folgt; den Schluß machen persönliche Nachrichten, Ansuchen um Fürbitte, Grüße von Einzelnen und an Einzelne und das Ganze endigt mit einem kurzen Segenswunsche. Auch der Brief an die Hebräer hat einen dogmatischen und paränetischen Theil, auch er enthält am Ende persönliche Nachrichten und schließt mit dem Ansuchen um Fürbitte und mit einem Segenswunsche; allein es fehlt diesem Briefe die Ueberschrift und der einleitende Gruß. Statt dessen hat er ein Proömium, ähnlich dem des Evangeliums Johannis, worin das Thema des ganzen Briefes niedergelegt ist. Dieses Fehlen der Ueberschrift fiel schon den Alten auf, und sie suchten es sich in verschiedener Weise zu erklären. Pantänus war, wie uns Eusebius (Hist. eccl. 6, 14.) berichtet, der Meinung, die gewöhnliche Begrüßung, wie wir sie im Eingange der paulinischen Briefe lesen, habe in einer Zuschrift an die Hebräer nicht wohl Statt haben dürfen, weil die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden nicht das eigentliche Amt des Apostels gewesen sei. Clemens von Alexandrien drückt seine Ansicht darüber folgender Maaßen aus: „Als Paulus an die Hebräer schrieb, welche gegen ihn eingenommen waren, hat er vorsichtig, um sie nicht zurückzustoßen, seinen Namen nicht vorangesetzt.“ Zu diesen beiden Gründen fügt Hug noch einen dritten hinzu: das Schreiben an die Hebräer, sagt er, trage bis 13, 12. mehr den Charakter einer Abhandlung, einer Homilie, als den eines Briefes. Wird doch der ganze Brief 13, 22. selbst *λόγος παρακλήσεως*, „Wort des Zuspruchs“ genannt. Zu einer solchen Abhandlung würde aber der einleitende Gruß nach Art eines Briefes nicht gepaßt haben; „er wäre“, wie Hug sich ausdrückt, „mit Rücksicht auf die Gestalt des Ganzen eine Mißbildung gewesen.“ Allein alle diese Gründe sind

eben nur Ausflüchte, deren Unhaltbarkeit man gleich fühlt. Würde wohl der Name des Verfassers lange unbekannt geblieben sein, auch wenn Paulus seinen Namen nicht vorsetzte? Und dann, mit welchem Nachdrucke hebt Paulus überall seine apostolische Würde und seine göttliche Berufung hervor! Auch in der galatischen Gemeinde hatte sich eine dem Apostel feindselige Partei gebildet, und doch beginnt er seinen Brief an dieselbe mit den nachdrücklichen Worten: „Paulus, Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus u. s. w.“ Kann man es sich wohl von dem feuereifrigen Apostel denken, daß er den Hebräern gegenüber seinen Namen und seine Würde sollte verdeckt haben, um nicht anzustoßen? Endlich, wenn auch der递Haupttheil des Briefes den Charakter einer Abhandlung hat, so gleicht er doch in seinem Schlusse ganz einem Briefe; warum fehlt also dem Eingange die Briefform? — Somit bietet auch die äußere Anordnung des Briefes an die Hebräer, mit den früher angeführten Gründen zusammengenommen, ein Moment gegen die paulinische Abfassung desselben.

17. Fassen wir alles Gesagte zusammen, so ergibt sich als Endresultat unserer bisherigen Untersuchung Folgendes: Die historischen Zeugnisse, durch welche allein mit völliger Bestimmtheit die Frage nach dem Verfasser des Briefes an die Hebräer könnte entschieden werden, sind schwankend bis zum Schlusse des vierten Jahrhunderts. Ebenso ist es mit den innern Gründen. Weisen einige Stellen am Schlusse des Briefes deutlich auf Paulus hin, so verbietet hingegen eine andere, ihn als den Verfasser des Briefes anzunehmen; müssen wir auch den Lehrinhalt und die Lehrform des Briefes als paulinisch anerkennen, so nöthigt uns hinwieder die äußere Anordnung und ganz besonders die Sprache und die Schreibweise, worin der Brief abgefaßt ist, ihn dem Weltapostel abzusprechen. So durchkreuzen sich also innere und äußere Gründe und Gegengründe und lassen uns nicht zu einem bestimmten Urtheile kommen. — Was ist nun hier zu thun? Sollen wir daran verzweifeln, je den wahren Verfasser des Briefes an die Hebräer zu finden? — Wir können hier bei so bewandten Umständen allerdings nur Vermuthungen aufstellen; aber es sind Vermuthungen, für welche die größte Wahrscheinlichkeit spricht. Wenn wir nämlich mit Feilmoser (Einl.

in's N. T. p. 359 ff.) und Lutterbeck (die neutestamentlichen Lehrbegriffe Bd. 2. p. 101 ff.) annehmen, daß ein Schüler und vertrauter Mitarbeiter des Apostels den Brief als eine Art Homilie bis 13, 17. selbstständig ausgearbeitet habe, wenn wir dann ferner annehmen, daß Paulus diese von seinem Schüler entworfene Abhandlung mit einem kurzen Zusatze (13, 18 ff.), worin er von sich einige persönliche Nachrichten gibt, Grüße und den Segenswunsch hinzufügt, und wodurch er das ganze Schreiben als das seinige adoptirt, an eine bestimmte Gemeinde von Judenchristen überschickt habe, — so lösen sich auf einmal alle innern und äußern Widersprüche. Dann erklärt sich das Schwanken der Tradition in den ersten Jahrhunderten; denn man konnte da mit eben soviel Grund sagen, der Brief sei von Paulus, als er sei von einem seiner Mitarbeiter; dann ist auch bei aller Uebereinstimmung des Lehrinhalts und der Lehrform die Sprach- und Stylverschiedenheit des Briefes an die Hebräer von den paulinischen Briefen nicht mehr auffallend. Mit dieser Annahme treten wir auch dem Ausspruche des Concils von Trient, welches den Brief an die Hebräer zu den paulinischen Briefen zählt [1]), nicht zu nahe. Denn ist der Lehrinhalt des Briefes durchaus paulinisch und hat der Apostel durch den beigefügten Zusatz ihn als eigenes Werk gleichsam adoptirt, so können wir ihn mit allem Rechte einen Brief Pauli nennen.

18. Welcher von den Schülern und Mitarbeitern des Apostels hat nun aber den Brief verfaßt? Diese letzte Frage, welche sich uns hier aufdringt, kann wiederum mit völliger Sicherheit nicht beantwortet werden. Luther war der Erste, der den Apollos für den Verfasser des Briefes an die Hebräer hielt, und diese Ansicht ist in neuerer Zeit von Bleek mit vieler Gewandtheit vertheidigt. Von Apollos wird Apstg. 18, 24. gesagt, er sei ein Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει und ein ἀνὴρ λόγιος καὶ δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς gewesen. Als ein Alexandriner, sagt man nun, gebe der Verfasser des Briefes an die Hebräer sich zu erkennen durch sein Geschick in der typischen Auslegung, welche damals in Alexandrien besonders geläufig war, durch seine Ver-

[1]) Sess. IV.: Testamenti novi - - quatuordecim epistolae Pauli apostoli, ad Romanos - - ad Philemonem, ad Hebraeos.

wandtschaft mit dem alexandrinischen Philosophen Philo in Lehrweise, Vorstellungen und selbst in einzelnen Sprachweisen, durch den ausschließlichen Gebrauch der LXX u. s. w. Auch die Unkunde über die damalige Einrichtung des Tempels zu Jerusalem, die sich 9, 1—5. kundgeben soll, könne, meint man, bei einem Alexandriner nicht auffallend sein. Daß der Verfasser des Briefes an die Hebräer aber ein „beredter Mann und mächtig in der Schrift" gewesen sei, bezeuge der ganze Brief hinlänglich. So annehmbar dieses Alles nun auch scheint, so tragen wir doch Bedenken, dieser Ansicht beizupflichten und zwar deshalb, weil das ganze kirchliche Alterthum durchaus von Apollos als Verfasser des Briefes schweigt. Vielmehr schwankte von der Zeit des Clemens von Alexandrien, Tertullian und Origenes die Meinung zwischen Lukas, Clemens von Rom und Barnabas. Für Letztern spricht Tertullian in der schon oben (S. 9.) berührten Stelle. Hieronymus sagt epist. 6. ad Dard. von dem Briefe an die Hebräer: „Illud nostris dicendum est, hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, *licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur.*" Und im catalog. script. c. 5.: „Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non ejus (scil. Pauli) creditur propter stili sermonisque distantiam, sed vel *Barnabae* juxta Tertullianum vel *Lucae evangelistae* juxta quosdam vel *Clementis*, Romanae ecclesiae episcopi, quem ajunt ipsi adjunctum sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone." Allein wenn das noch vorhandene Schreiben, welches des Barnabas Namen an der Spitze trägt, ächt ist (wogegen sich allerdings manche Zweifel erheben lassen), so ist der Brief an die Hebräer gewiß nicht von demselben Verfasser. Denn jener Brief des Barnabas steht in Rücksicht sowohl seines Inhaltes als auch seiner Form zu tief unter dem Briefe an die Hebräer, als daß beide Briefe von demselben Verfasser herrühren können. Außerdem spricht auch die kirchliche Ueberlieferung mehr für Lukas und für Clemens von Rom. Schon Origenes konnte sich für die Meinung, daß Clemens von Rom oder Lukas den Brief geschrieben habe, auf eine frühere Ueberlieferung (*ἱστορία*) berufen. Für Lukas

als den Verfasser des Briefes spricht allerdings der Umstand, den schon Clemens von Alexandrien bemerkte, daß die Sprache des Briefes an die Hebräer mit der der Apostelgeschichte die größte Aehnlichkeit hat, und daß sich eine nicht unbedeutende Anzahl von Wörtern und Phrasen aufzählen läßt, welche der Brief an die Hebräer mit keiner der andern neutestamentlichen Schriften als mit denen des Lukas gemein hat. Allein wenn wir bedenken, daß von Origenes, Eusebius, Steph. Gobarus, Philastrius u. A. neben Barnabas oder Lukas immer auch Clemens von Rom als Verfasser oder Uebersetzer des Briefes an die Hebräer genannt wird, wenn wir dann noch den wichtigen Umstand hinzunehmen, auf welchen schon Eusebius (hist. eccl. 3, 38.) und Hieronymus [1]) aufmerksam machen, daß Clemens von Rom in seinem anerkannt ächten Briefe an die Korinther nicht nur ganze Stellen wörtlich aus dem Briefe an die Hebräer anführt (s. oben S. 4.), sondern auch so viele Gedanken damit gemein hat, daß beide Briefe die größte Aehnlichkeit haben, so können wir nicht umhin, uns mit Erasmus für den h. Clemens von Rom als Concipienten des Briefes an die Hebräer zu entscheiden.

§. 2. Die Empfänger des Briefes.

1. Die ersten Empfänger des Briefes an die Hebräer werden in der Ueberschrift durch die Worte πρὸς Ἑβραίους bezeichnet. Da diese Aufschrift schon bei Tertullian und Clemens von Alexandrien erscheint, so spricht sich darin die älteste Tradition über die ersten Leser des Briefes aus, wenn wir nicht gar mit Manchen diese Worte als eine von Paulus selbst beigefügte Adresse ansehen wollen. Es fragt sich nur, welche unter diesem Ausdrucke Ἑβραῖοι speciell zu verstehen sind; denn an Juden-

---

[1]) Cat. Script. eccl. c. 15.: „Clemens scripsit ex persona romanae ecclesiae ad ecclesiam Corinthiorum valde utilem epistolam, quae mihi videtur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est."

christen überhaupt hier zu denken, wozu der allgemeine Ausdruck Ἑβραῖοι verleiten könnte, verbieten die besondern Bezeichnungen und die persönlichen Verhältnisse des Verfassers zu seinen Lesern, die im Briefe selbst bezeichnet werden (vgl. 5, 11 ff. 6, 9 ff. 10, 32 ff. 12, 4., besonders 13, 7. 18 f. 23 ff.). Wenn Paulus 13, 23. verspricht, seine Leser mit Timotheus zu besuchen, so muß er doch an besondere Leser und kann nicht an die Judenchristen überhaupt gedacht haben.

2. Nach dem biblischen und ältesten kirchlichen Sprachgebrauche hat das Wort Ἑβραῖοι auch eine specielle Bedeutung und bezeichnet im Gegensatze zu Ἑλληνισταί die hebräisch d. i. aramäisch redenden Judenchristen, also Palästinenser, wohingegen durch Ἑλληνισταί die griechisch redenden Judenchristen bezeichnet werden (vgl. besonders Apstg. 6, 1.). Auf Judenchristen in Palästina deuten auch die Hauptmerkmale welche der Brief selbst von der äußern Stellung und dem religiösen Zustande der Leser an die Hand gibt. Da nämlich a) in dem Briefe durchaus gar keine Beziehung auf Heidenchristen vorkommt, so müssen wir annehmen, daß die Leser des Briefes in keiner Berührung mit ihnen gestanden haben. Eine solche aus bloßen Judenchristen bestehende Gemeinde möchte sich aber damals außerhalb Palästina wohl nirgends gefunden haben. Dann b) die starke Hinneigung der Leser zum Rückfalle in's Judenthum, ihre Vorliebe für den jüdischen Opferdienst, insbesondere für Opfer- und Festmahlzeiten, die der Verfasser bekämpft, lassen sich gewiß am besten bei solchen Judenchristen begreifen, welche selbst noch Augenzeugen des prächtigen Tempelcultus in Jerusalem waren. Auch weiset c) die Voraussetzung des noch bestehenden, ja gleichsam noch vor Augen stehenden Tempeldienstes (vgl. 8, 4. 9, 6 ff. 10, 1 ff. 11. 13, 10 f.), die Schmach, welche die Leser von ihren Volksgenossen zu dulden hatten (13, 13.), nach Palästina hin. Hier hatten die Christen bereits Mißhandlungen, öffentliche Beschimpfungen, Plünderungen ihrer Habe (10, 32 ff. vgl. Apstg. 8, 1.; 26, 10 ff.) zu erdulden gehabt. Endlich d) leiten die Worte 13, 7.: „Gedenket eurer Vorsteher, sehet auf den Ausgang ihres Wandels, folget nach ihrem Glauben" direkt auf die Gemeinde in Jerusalem, wo schon Stephanus und Jakobus ihr Blut für den Glauben vergossen hatten.

Auch die Stelle 13, 12., wo es ohne weitere Bestimmung heißt, Christus habe gelitten ἔξω τῆς πύλης „außen vor dem Thore", scheint Leser vorauszusetzen, welche in oder bei der Stadt Jerusalem lebten. Wir müssen also durchaus dem Clemens v. Alex., Eusebius, Hieronymus und Chrysostomus beistimmen, welche behaupten, daß palästinensische Judenchristen die ersten Empfänger des Briefes an die Hebräer gewesen seien. Auch die meisten neuern Exegeten sind dieser Ansicht beigetreten.

§. 3. Die Ursprache des Briefes.

1. Wenn, wie wir eben gezeigt haben, die ersten Leser des Briefes Judenchristen in Palästina waren, so sollte man von vorn herein vermuthen, daß derselbe ursprünglich in dem landesüblichen Dialekte nämlich aramäisch oder doch wenigstens hebräisch geschrieben und erst später in's Griechische übersetzt sei. Und wirklich behaupten mehrere Kirchenväter, Clemens von Alexandrien, Eusebius, Hieronymus und Andere nach ihnen, daß der Brief an die Hebräer ursprünglich in hebräischer Sprache verfaßt und von Lukas oder Clemens in's Griechische übersetzt sei. Allein diese Behauptung beruhete nicht auf einem geschichtlichen Zeugnisse (denn das ganze Alterthum kennt keinen, der je eine hebräische Ur- oder Abschrift gesehen), sondern auf kritischen Vermuthungen, um sich die Verschiedenheit der Sprache dieses Briefes von den übrigen paulinischen Briefen zu erklären. Daher läßt auch der gelehrte Origenes diese Behauptung seines Lehrers ganz fallen, und sucht die Sprachverschiedenheit anders zu erklären. Wir sind also in der Untersuchung über die Ursprache des Briefes an die Hebräer auf innere Gründe hingewiesen, und aus diesen haben Hug und Andere bis zur vollen Evidenz bewiesen, daß der Brief ursprünglich griechisch geschrieben sei.

2. Die Gründe für diesen Beweis werden hergenommen zuerst aus dem Styl und der Schreibart des Briefes. Der Styl des Briefes ist für eine Uebersetzung viel zu voll und fließend, und es herrscht darin ein Periodenbau, dessen die hebräische und aramäische Sprache überhaupt gar nicht fähig ist. Dieß scheint auch Hieronymus, sonst ein Vertheidiger des hebräischen Urtextes, wohl gefühlt zu haben; denn er nimmt eine Verschö-

nerung durch den Uebersetzer an. Er sagt (de vir. ill. c. 5.): „Scripserat (Paulus) ut Hebraeus Hebraeis hebraice i. e. suo eloquio dissertissime, ut ea quae eloquenter scripta fuerant in Hebraeo *eloquentius* verterentur in Graecum.“ Und: „Quem (Clementem) aiunt ipsi (Paulo) adiunctum sententias Pauli *proprio ordinasse et ornasse sermone.*“ Dann beruft man sich ferner mit Recht auf die in dem Briefe vorkommenden Paronomasien d. h. Verbindungen ähnlich klingender Wörter z. B. 5, 8.: *ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν.* 13, 14.: *οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν* u. s. w. Solche Paronomasien lassen sich in Uebersetzungen sehr schwer anbringen, und sie sind in dem Briefe an die Hebräer zu zahlreich, als daß sie aus Zufall sollten entstanden sein. Vgl. 1, 1. 2, 2. 8. 10. 18. 3, 13. 4, 2. u. a. St. Auch weiset man hin auf die häufigen Composita, deren Begriffe im Aramäischen nur durch Umschreibungen sich hätten wiedergeben lassen, z. B. *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* 1, 1., *ἀπαύγασμα* 1, 3., *μετριοπαθεῖν* 5, 2. u. s. w.

3. Der schlagendste Beweis für den griechischen Urtext des Briefes an die Hebräer liegt aber in dem Umstande, daß der Verfasser immer nach den LXX citirt, selbst auch da, wo diese von dem hebräischen Texte abweichen. Die Annahme, daß der Uebersetzer in seiner Uebersetzung die hebräischen Citate aus dem A. T. mit denen der LXX vertauscht habe, ist deshalb nicht statthaft, weil bisweilen das ganze Argument sich grade um ein vom hebräischen Texte abweichendes Wort der LXX dreht. Wir wollen hier nur die bedeutendsten Stellen anführen. So sagt der Verfasser 10, 5 ff., daß Christus durch die einmalige Darbringung seines Leibes alle Menschen entsündigt und die alttestamentlichen Opfer aufgehoben habe, und er beruft sich hierfür auf die Stelle Ps. 40, 7., wo es nach den LXX heißt: *σῶμα κατηρτίσω μοι.* Diese Worte bestimmen hier den ganzen Gedankengang. Statt dieser Worte der LXX: „Du hast mir einen Leib bereitet“ hat nun aber der hebräische Text: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי „Ohren hast du mir durchbohrt.“ Nehmen wir also an, der Verfasser habe ursprünglich hebräisch geschrieben, so fällt die ganze Beweisführung in sich zusammen. — Ferner Habak. 2, 4. heißt es nach

dem hebräischen Texte wörtlich so: „Siehe vermessen, nicht gerade ist seine Seele in ihm.“ Die LXX aber übersetzen diese Stelle mit: ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ, „wenn er sich zaghaft zurückzieht, so hat meine Seele keinen Gefallen an ihm.“ Nur diese vom hebräischen Texte abweichende Uebersetzung und nicht den hebräischen Text selbst konnte der Verfasser brauchen, um den Gegensatz zwischen ὑποστολή und πίστις hervorzuheben, wie er 10, 39. thut. — Weil endlich die LXX Ps. 8, 6. 97, 7. das Wort אֱלֹהִים mit ἄγγελοι übersetzen, konnte der Verfasser des Briefes an die Hebräer 2, 6—8. auf diese Stellen den Beweis gründen, daß Christus über die Engel erhaben, aber für kurze Zeit unter dieselben erniedrigt worden sei. — Hug (Einl. Bd. 2. p. 459.) hebt zum Beweise, daß der Brief an die Hebräer ursprünglich griechisch geschrieben sei, besonders noch das Wort διαθήκη hervor, welches der Verfasser 9, 15 ff. zuerst in der Bedeutung von Bund, dann aber in der Bedeutung von Vermächtniß gebraucht und auf letztere Bedeutung den Beweis gründet, daß Christus sterben mußte. Hätte, sagt Hug, der Verfasser ursprünglich hebräisch geschrieben, so hätte er hier das Wort בְּרִית gebrauchen müssen; dieses Wort hat aber nur die Bedeutung von Bund, niemals die von Vermächtniß, und somit hätte im Hebräischen die ganze Beweisführung nicht gepaßt. Allein mit Recht ist hiergegen von Andern bemerkt worden, daß das aus dem Griechischen in's Aramäische herübergenommene דְּיָתִיקִי, welches im Talmud und öfter in der Peschito vorkommt, oder das bei den chaldäischen Paraphrasten wie in der Peschito gewöhnlichere קְיָם beide Bedeutungen zulasse, dieser Grund also die Annahme nicht ausschließe, daß der Verfasser ursprünglich aramäisch geschrieben habe.

4. Aber wie konnte der Verfasser an Leser, deren Muttersprache die aramäische war, griechisch schreiben? Diese Frage beantwortet sich leicht durch die Bemerkung, daß damals in Palästina das Griechische allgemein bekannt war. Um dieses aber nachzuweisen, genügt es auf die Stelle Apstg. 21, 40. hinzuweisen. Dort verlangt der Apostel Paulus zu Jerusalem bei einem gegen ihn entstandenen Auflauf zum Volke zu sprechen; dasselbe

erwartet von ihm eine Anrede in griechischer Sprache; da er aber aramäisch zu sprechen beginnt, werden sie noch stiller und hören aufmerksamer zu. Die Erwartung einer griechischen Anrede setzt aber voraus, daß die Zuhörer dieser Sprache mächtig waren. Auch der allgemeine Gebrauch der LXX bei den palästinischen Juden ist hier nicht unberücksichtigt zu lassen.

§. 4. Zeit und Ort der Abfassung des Briefes.

1. Was zunächst den Ort der Abfassung des Briefes angeht, so hängt die Bestimmung desselben zum Theil von der Erklärung der Stelle 13, 24. ab. Dort sagt der Verfasser: „Es grüßen euch *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας.*“ Viele neuere Ausleger erklären diesen Ausdruck dahin, daß er aus Italien Gekommene, Flüchtlinge aus Italien bezeichne. Nach dieser Erklärung deuteten dann diese Worte auf einen andern Abfassungsort als Italien; denn von den „aus Italien Gekommenen“ konnte der Verfasser nur grüßen, wenn er sich selbst nicht in Italien befand. Allein diese Deutung ist von der exegetischen Tradition durchaus verlassen. Alle ältere Interpreten faßten den Ausdruck *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* als eine Umschreibung des Gentile = *οἱ Ἰταλιῶται*, so daß also dadurch italische Christen, von denen der Verfasser grüßt, bezeichnet werden. Daß die Lokalpräpositionen *ἀπό* und *ἐκ* häufig zu solchen Umschreibungen des Gentile gebraucht werden, läßt sich leicht nachweisen. So bezeichnet Apstg. 17, 13. *οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι* nicht: „Juden die von Thessalonich gekommen sind“, sondern „Juden zu Thessalonich, thessalonich'sche Juden (vgl. Apstg. 10, 23.). Ganz ähnlich bezeichnet der Ausdruck *οἱ ἀπὸ χώρας* nicht bloß *qui rure veniunt*, sondern auch *qui rure degunt* d. i. Landleute. Hiernach ist also der Brief in Italien verfaßt. Dafür stimmen auch die Unterschriften der alten Codices: *ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης* oder *ἀπὸ τῆς Ἰταλίας.*

2. Nähere Bestimmungen über den Ort und zugleich auch über die Zeit der Abfassung des Briefes ergeben sich aus 13, 19. 23. Wie wir aus diesen Stellen sehen, ist der Verfasser gefangen, hofft aber in Kurzem seinen Lesern wiedergegeben zu werden; Timotheus ist bereits in Freiheit gesetzt und nicht mehr

beim Verfasser anwesend, als er diesen Brief schrieb; er hofft aber, daß er bald zu ihm zurückkehre, dann will er mit diesem seine Leser besuchen. Alles dieses weiset auf die Gefangenschaft Pauli zu Rom hin und zwar, wenn wir Andeutungen aus seinen andern Briefen hinzunehmen, auf die letzte Periode der ersten römischen Gefangenschaft. In dem Briefe an die Philipper nämlich, welchen der Apostel in dieser ersten römischen Gefangenschaft schrieb, verspricht er diesen, sobald seine Sache in Rom sich völlig entschieden habe, ihnen den Timotheus zuzusenden (Phil. 2, 19. 23.); denn er selbst wollte über Macedonien nach Kleinasien gehen. Im Briefe an Philemon V. 22. bestellt er sich schon eine Herberge bei diesem in Kolossä. Bevor er aber diese Reise antrat, mußte er erst von dem Stande der Dinge in diesen Gegenden Kunde einziehen, um sich nicht zwecklos seinen Feinden auszusetzen (vgl. Röm. 15, 23. Apstg. 20, 3.). Diese Kunde sollte nun Timotheus einziehen; und wenn dieser, sagt der Apostel hier 13, 23., bald zurückkehrt, will er auch seine Leser besuchen, will er seine Reise über Kleinasien hinaus bis nach Palästina ausdehnen. Ob Paulus diesen Plan ausgeführt habe, ist unbekannt. Der Brief an die Hebräer wurde also verfaßt in Rom kurz vor dem Ende der ersten Gefangenschaft des Apostels daselbst, also etwa im Jahre 63 oder 64 n. Chr. (s. allg. Einl. S. 45.). Daß seine Abfassungszeit noch vor die Zerstörung Jerusalems falle, erhellt schon daraus, daß in demselben überall der levitische Opfer- und Tempelcultus als noch fortbestehend vorausgesetzt wird (vgl. 8, 4 f. 9, 6 ff. 13, 10 ff.).

§. 5. Zweck, Inhalt und Wichtigkeit des Briefes.

1. Am Schlusse des Briefes (13, 22.) wird das ganze vorhergehende Schreiben ein λόγος τῆς παρακλήσεως, ein Wort des Zuspruchs, der Ermahnung, genannt, und mit dieser Benennung wird der eigentliche Zweck des Briefes hinlänglich angedeutet. Der Verfasser will, wie aus dem ganzen Inhalte sich ergibt, seine Leser, Judenchristen in Palästina, vor Abfall vom Christenthume und Rückfall in's Judenthum nachdrücklichst warnen und sie zum festen Bestande im Glauben dringend ermahnen. Die ersten Judenchristen nämlich zogen sich nicht gleich

bei ihrem Uebertritte zum Christenthume von aller religiösen Gemeinschaft mit ihren Volksgenossen zurück, sondern nach dem Beispiele Christi und der Apostel nahmen sie noch immer Theil an den jüdischen Festen, an den gottesdienstlichen Versammlungen, Opfern u. s. w. Obwohl Christen blieben die Meisten von ihnen treue Beobachter des mosaischen Gesetzes. Dieß konnte geduldet werden, so lange der Mittelpunkt des jüdischen Cultus, Jerusalem und der Tempel, noch bestand; nur durfte man nicht die Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes als durchaus nothwendig für den Christen erklären. Allein auch hierzu waren viele Judenchristen geneigt. Viele betrachteten das Christenthum nur als eine höhere Stufe des Judenthums und meinten, daß die Heiden nothwendig den Durchgang durch das Judenthum nehmen müßten, wenn sie in das Christenthum eintreten wollten. Sie waren daher unwillig, als sie vernahmen, daß die Heiden ohne Weiteres in die Kirche Christi aufgenommen wurden (Apstg. 11, 2. 3.), und dieser Unwille steigerte sich noch mehr, als sie hörten, daß Paulus überall den Heiden verkünde, daß der Christ als solcher frei sei vom alttestamentlichen Gesetze (s. Einl. in d. Br. a. d. Gal.). Diese Lehre von der christlichen Freiheit brachte eine gewaltige Gährung unter den Judenchristen in Palästina hervor und ein großer Theil von ihnen trat in eine scharfe Opposition zu Paulus. Diese Opposition steigerte dann noch ihren Eifer für die alte Religionsordnung, ihre Hingebung an die altgesetzlichen Formen; und da sie ohne Zweifel von den Stammesgenossen ihres christlichen Glaubens wegen Spott und Hohn zu erdulden hatten, und der Tempel mit seinem glanzvollen Cultus noch immer vor ihren Augen dastand, so wurden Manche wankend in ihrem Glauben und schwebten in Gefahr, in's Judenthum zurückzufallen. Vor diesem Rückfall nun will der Verfasser seine Leser warnen und sie zum treuen Festhalten am christlichen Glauben ermahnen.

2. Um aber seiner Warnung und Ermahnung eine feste Grundlage zu geben, vergleicht er den alten Bund mit dem neuen von Christo gestifteten Bunde und zeigt die Vorzüge des letztern vor dem erstern. Dieß geschieht vorzüglich von Kap. 1, 1 — 10, 18.; man kann daher diesen Theil nach seinem Hauptinhalte füglich den dogmatischen nennen. Als Vergleichungs-

punkte sind hier, wie es ganz in der Natur der Sache lag, drei hervorgehoben, und hiernach zerfällt der dogmatische Theil in drei Abschnitte:

I. Der erste Abschnitt handelt vom Mittleramte, 1, 1 — 4, 13. Den alten Bund vermittelten nach der jüdischen Tradition die Engel und zwar durch Moses; der Vermittler des neuen Bundes ist Christus. Christus aber ist erhaben

1) über die Engel, denn Christus ist es, durch den Gott die Welt erschaffen hat und erhält; er ist der Ausstrahl der göttlichen Herrlichkeit, der Abdruck des göttlichen Wesens; er ist der Sohn Gottes, die Engel aber sind nur dienende Geister, gesandt zum Dienste der Menschen. Zwar ist Christus als Mensch scheinbar unter die Engel erniedrigt; aber diese Erniedrigung geschah nur für eine kurze Zeit, und zwar zur Erlösung des Menschengeschlechtes. Dann hat Gott ihn auch als Menschen erhöht und über Alles, also auch über die Engel gesetzt (1, 1 — 2, 18.). — Christus ist erhaben

2) über Moses und zwar erhaben über ihn in demselben Maaße, als der Erbauer eines Hauses über das Haus selbst, der Sohn und Erbe des Hauses über den Knecht erhaben ist (3, 1—6.). An diese dogmatische Exposition schließt sich dann eine nachdrückliche Warnung vor Unglauben und Abfall (3, 7 — 4, 13.).

II. Im zweiten Abschnitte wird gehandelt vom Priesterthume, 4, 14 — 8, 13. Nachdem mit wenigen Worten das Wesen des Priesterthums überhaupt angegeben ist, wird die Vergleichung des Priesterthums Christi mit dem alttestamentlichen Priesterthume im Einzelnen durchgeführt:

1) das Priesterthum des alten Bundes war nach der Ordnung des Aaron; Christus aber ist Hoherpriester des neuen Bundes nach der Ordnung des Melchisedek. Melchisedek aber stand höher als Abraham, wie schon daraus erhellt, daß er von diesem den Zehnten empfing und ihn segnete; um so mehr war er also auch erhaben über die Nachkommen Abraham's, über Aaron und die aaroni-

tischen Priester. Somit ist also das Priesterthum des neuen Bundes, welches nach der Ordnung des Melchisedek ist, höher, als das des alten Bundes, welches nach der Ordnung des Aaron war.

2) Die Hohenpriester des alten Bundes wechselten durch den Tod. Christus aber bleibt für immer der Hohepriester des neuen Bundes.

3) Der Hohepriester des alten Bundes war, wie das ganze Volk, selbst mit Sünden behaftet, und mußte deshalb zuerst für seine eigenen Sünden Opfer bringen, ehe er die Sünden des Volkes sühnen konnte. Christus aber war ohne Sünde und konnte deshalb ein reines und unbeflecktes Opfer darbringen.

4) Christus ist Hoherpriester im Himmel; die Priester des alten Bundes sind es im irdischen Tempel. — Dieser letzte Punkt bildet den Uebergang zum

III. dritten Abschnitte, in welchem von der Cultusstätte und dem Opfer die Rede ist, 9, 1 — 10, 18.

1) Die jüdische Cultusstätte war nur ein Vorbild des himmlischen Heiligthums, in welches Christus, unser Hoherpriester, eingegangen ist.

2) Die Thieropfer des alten Bundes vermochten nicht die Menschen wahrhaft innerlich zu reinigen und von ihrem Schuldbewußtsein zu befreien; ihre oftmalige Wiederholung beweiset dieß hinlänglich. Sie sollten nur in dem Menschen das Bewußtsein der Schuld fortwährend wach erhalten und vorbildlich hindeuten auf das eine Opfer des Gehorsams, welches Christus darbrachte und durch welches er die Erlösung für alle Zeiten und Geschlechter vollbrachte.

Soweit die dogmatische Beweisführung dieses Briefes; sie ist aber nur die Folie für die Ermahnungen und Warnungen, nur die Basis, auf welche der Verfasser seinen Beweis über die große Gefahr des Abfalles vom Glauben stützt.

Der zweite Theil, den man den paränetischen nennen kann, von Kap. 10, 19 — 13, 25., enthält zuerst eine Ermunterung zum standhaften Verharren im Glauben, indem der Ver-

fasser hinweiset auf den hohen Werth des Glaubens und auf die Beispiele der Glaubenshelden des A. T. Dann folgen Ermahnungen zur Geduld im Leiden, und zuletzt persönliche Nachrichten, Segenswünsche, Grüße.

3. Aus dieser kurzen Inhaltsangabe ergibt sich schon von selbst die hohe Wichtigkeit des Briefes an die Hebräer. In keiner Schrift des neutestamentlichen Canons wird uns die Bedeutung des alten Bundes und sein Verhältniß zum neuen so allseitig und klar dargestellt als eben in diesem Briefe. Was der Verfasser 10, 1. selbst sagt, daß der alte Bund der Schatten, das Vorbild des neuen Bundes sei, ist der Grundgedanke, der sich durch den ganzen Brief zieht, und mit wunderbarer Tiefe wird überall die typische Bedeutung des A. T. nachgewiesen. Der Brief an die Hebräer ist daher die beste Einleitung in's A. T., und wer zum wahren Verständniß nicht des Buchstabens sondern des Geistes der heil. Bücher des A. T. gelangen will, der muß durch ihn den Durchgang nehmen. Außerdem ist es die wichtige Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi und seinem Opfer, welche in diesem Briefe ihre allseitige Betrachtung findet.

Erster, dogmatischer Theil.

(1, 1 — 10, 18.)

Erster Abschnitt.

Christus, der Mittler des neuen Bundes, ist erhaben über die Engel und über Moses.

(1, 1 — 4, 13.)

§. 1. Christi Erhabenheit über alle Engel.

1, 1 — 2, 4.

Gleich im Anfange V. 1—3. legt der Verfasser das Hauptthema des ganzen Briefes, den Vorzug des neuen Bundes vor dem alten, in wenigen aber äußerst kräftigen Zügen vor Augen: Die frühern Offenbarungen Gottes im alten Bunde durchzuckten nur wie einzelne Blitzstrahlen nun und dann die allgemeine Finsterniß; in Christo aber, dem Sohne Gottes, durch den Gott die Welt erschuf und fortwährend erhält, erschien uns der Ausstrahl der Herrlichkeit, der Abdruck der Wesenheit Gottes selbst, ging uns gleichsam die Sonne der Wahrheit auf, die alles Dunkel verscheucht. Sofort wird dann V. 4—14. die Erhabenheit Christi über alle Engel aus Stellen des A. T. nachgewiesen und daran Kap. 2, 1—4. eine Ermahnung zum Festhalten am Glauben geknüpft.

V. 1 ff.: „Nachdem in vielfältiger und vielartiger Weise vordem Gott zu den Vätern geredet durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet im Sohne, welchen er gesetzt hat zum Erben von

Allem, durch welchen er auch die Welten erschaffen hat; welcher als der, der da ist Ausstrahl seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens und der Alles trägt durch das Wort seiner Macht, nachdem er durch sich Reinigung von Sünden vollbracht hatte, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe, indem er einen um so höhern Vorzug vor den Engeln erlangt hat, je vorzüglicher der Name ist, den er vor ihnen ererbt hat." Dieser Eingang hat Aehnlichkeit mit dem Proömium des Evangeliums Joh. 1, 1—14. und mit dem Eingange des ersten johanneischen Briefes; nur ist die Sprache hier feierlicher und rhythmischer. — Die beiden Adverbia *πολυμερῶς* und *πολυτρόπως* sind keine bloße rhetorische Amplifikation und beide zusammen gleichbedeutend mit *διαφόρως*, wie Chrysostomus will; sondern jenes bezieht sich auf die verschiedenen Perioden und Maaße, dieses auf die verschiedenen Arten der alttestamentlichen Offenbarung. Im alten Bunde offenbarte Gott die Wahrheit *πολυμερῶς* „vieltheilig" d. i. bruchstückweise, bald durch den Einen dieses, bald durch den Andern jenes verkündend, z. B. durch den Propheten Jesaias die Geburt des Messias von einer Jungfrau, sein Leiden, durch Daniel die Zeit seiner Ankunft, durch Jonas sein Begräbniß, durch Malachias die Ankunft des Vorläufers Christi u. s. w. —; im neuen Bunde aber hat Gott die ganze volle Wahrheit im Sohne geoffenbart. Ferner, im alten Bunde offenbarte Gott die Wahrheit *πολυτρόπως*, verschiedenartig, bald durch Träume, bald durch Verzückungen, bald durch Erscheinungen, bald durch Ansprachen u. s. w. —; im neuen Bunde aber offenbarte sich die Wahrheit wesenhaft, sichtbar im fleischgewordenen Sohne, welcher die Wahrheit selbst ist. — Das *πάλαι* steht im Gegensatze zu dem folgenden *ἐπ' ἐσχάτου* (so ist mit Tischend. nach A. B. D. E. al., Vulg., Orig. zu lesen und nicht mit der Recepta *ἐσχάτων*) *τῶν ἡμερῶν τούτων*, und bezeichnet hier die ganze Zeit des alten Bundes. Der Ausdruck nämlich *ἐπ' ἐσχάτου τ. ἡμ.* ist eine Uebersetzung des hebräischen בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, durch welche Phrase im A. T. die Zeit des Messiasreiches, als der letzten und höchsten Entwicklung des Gottesreiches auf Erden, bezeichnet wurde, und

welche von den LXX bald durch ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Jes. 2, 2.), bald durch ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (1 Mos. 49, 1. 5 Mos. 32, 10 u. o.), bald endlich, wie hier, durch ἐπ᾽ ἐσχάτου τ. ἡμ. (4 Mos. 24, 14. Dan. 10, 14.) übersetzt wird. Von den hh. Schriftstellern des N. T. gebraucht hat der Ausdruck eine doppelte Bedeutung. Steht er, wie hier, im Gegensatze zu der alttestamentlichen Vorzeit, so bezeichnet er die christliche Weltzeit, mithin die Gegenwart (vgl. den Ausdruck ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων 9, 26.). Wenn aber von etwas noch Zukünftigem die Rede ist, so bezeichnet der Ausdruck die Zeit, welche der zweiten Ankunft Christi unmittelbar vorhergeht (Gal. 1, 4. 2 Tim. 3, 1. 2 Petr. 3, 3.). — Der Gebrauch des λαλεῖν im Sinne von göttlicher Offenbarung, wie das hebräische דִּבֵּר ist unserm Briefe eigenthümlich (vgl. 2, 2. 9, 19. 11, 18 u. a. St.). Durch die Gleichheit des Subjekts ὁ θεός in λαλήσας und ἐλάλησεν wird auf den innern Zusammenhang zwischen den alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarungen hingewiesen und zugleich angedeutet, daß jene nur die von Gott geordnete Vorstufe für diese waren. — Das ἐν τοῖς προφήταις steht dem ἐν υἱῷ gegenüber: Im alten Bunde hat Gott geredet durch die Propheten, die bloße Menschen waren; jetzt aber hat er gesprochen durch Einen, der (mehr als Prophet, der) Sohn ist; daher auch ἐν υἱῷ ohne Artikel. Die Präp. ἐν ist hier, wie oft im N. T. = διά, dem hebräischen בְּ entsprechend. Das Wort προφῆται ist im weitesten Sinne zu nehmen, so daß alle hh. Männer des alten Bundes, welche von Gott Offenbarungen empfingen z. B. Abraham, Moses, darunter begriffen sind. — V. 2 f. In drei Relativsätzen wird nun der Sohn, durch welchen Gott geredet hat, nach seiner göttlichen und menschlichen Natur und Wesenheit näher beschrieben, um zu erklären, warum durch ihn ein für alle Mal Gott seine Offenbarung vollendete. Der Sohn ist a) der Erbe und somit auch der Herr des ganzen Weltalls: ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων. Sohn und Erbe sind beim Apostel korrelate Begriffe: „Wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott" sagt Paulus Gal. 4, 7. (vgl. Röm. 8, 17.). Ebenso bezeichnet κληρόνομος und κληρονομία nach alttestamentlichem Sprachgebrauche nicht

bloß unser Erbe und Erbschaft, sondern auch zugleich Herr und Herrschaft (vgl. Ps. 2, 8.). Also als Sohn ist Christus der Erbe und Herr von Allem. Das πάντων als Neutrum bezeichnet hier, wie Kol. 1, 16., die Gesammtheit aller Dinge. Es heißt aber ἔθηκε und nicht ἐστί, und mit Recht deuten Chrysostomus, Theodoret u. A. diesen Ausdruck auf die menschliche Natur in Christo. Als Gott war Christus vom Anfange an der Herr aller Dinge, weil durch ihn Alles erschaffen war; als Mensch ist er aber in der Zeit Erbe und Herr von Allem geworden und zwar dadurch, daß er als Gottmensch die zweite Schöpfung d. i. die Erlösung der ganzen Kreatur vollbrachte. Dadurch hat Christus sich ein gottmenschliches Reich gegründet, und jemehr dieses sein Erlösungswerk in die Herzen der Menschen Eingang findet, desto weiter verbreitet sich sein Reich, seine Herrschaft, bis zuletzt Gott alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße legt und der Gottmensch am Ende der Tage wiedererscheint, um sein volles Erbe anzutreten (vgl. 1 Kor. 15, 25 ff.). — Der Sohn ist b) Vermittler der Schöpfung: δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. Wie das καί andeutet, enthält dieser Satz zugleich den Grund zu dem vorhergehenden ὃν ἔθηκεν κ. τ. λ. Christus ist zum Erben eingesetzt, weil er es auch ist, „durch welchen Gott die Welten geschaffen hat." Nur weil Christus als zweite Person in der Gottheit der Vermittler der ersten Schöpfung war, konnte er als Gottmensch auch der Vermittler der zweiten Schöpfung, der Erlösung, und somit Erbe von Allem werden. Das διὰ ist hier nicht mit „wegen", sondern mit „durch" zu übersetzen; denn es soll nicht die *causa finalis*, sondern die *causa instrumentalis* bezeichnen. Der Ausdruck αἰών bezeichnet wie das hebräische עוֹלָם zunächst die Weltzeit; dann aber auch das, was in der Zeit ist, die Welt selbst. — Dasselbe, was hier vom Sohne ausgesagt wird, sagt Johannes 1, 3. 10. vom göttlichen Logos: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο - -. ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Besonders ist hier zu vergleichen die Stelle Kol. 1, 15 ff., wo der Apostel Christum „das Bild des unsichtbaren Gottes, den vor aller Kreatur Erzeugten" (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) nennt, und dann begründend fortfährt: „denn durch ihn ist Alles erschaffen, was im Himmel und was auf Erden

ist, das Sichtbare und das Unsichtbare - - Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen (*πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται*)." In der innern ewigen Selbstoffenbarung, worin die Eine Gottheit zur Dreipersönlichkeit sich entfaltet, schaut der Vater sich selbst im Sohne durch den heil. Geist; der Sohn ist der ewige Reflex des Vaters. Eben weil aber der Vater im Sohne sich selbst schaut, schaut er in ihm von Ewigkeit her auch alle seine Werke, die er in der Zeit schaffen will; die ewigen Ideen Gottes von der Kreatur liegen im Sohne beschlossen. Der Sohn ist also, wie das Princip der Offenbarung Gottes vor sich selbst *(ad intra)*, so auch der Träger aller Offenbarungen Gottes nach Außen hin *(ad extra)*; er ist somit der Vermittler (*διά*) sowohl der ersten materiellen Schöpfung, als auch der zweiten geistigen Schöpfung, der Erlösung. Auch bei Philo finden sich ähnliche Aussprüche über den göttlichen Logos. So heißt es De monarch. II. p. 225 (ed. Mangey): *λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι᾽ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.* Legg. allegor. I. p. 106.: *σκιὰ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει.* Allein bei dem Alexandriner lief diese Lehre vom Logos Gottes in Pantheismus aus, und bei aller Aehnlichkeit des Ausdrucks herrscht doch zwischen ihm und unserm Verfasser ein himmelweiter Unterschied. Das Nähere hierüber s. zu Joh. 1, 1 ff. — Der Sohn ist c) wie der Vater von Ewigkeit her und mit diesem von gleicher Wesenheit: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα κ. τ. λ.* Das Wort *ἀπαύγασμα* hat eine doppelte Bedeutung: es heißt sowohl der Ausstrahl d. i. der Strahl, der aus dem leuchtenden Körper z. B. der Sonne hervorströmt, als auch der Abglanz d. i. das durch Rückstrahlung bewirkte Abbild. In der ersten Bedeutung finden wir das Wort bei Philo, der den menschlichen Geist *τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα* nennt (De opific. mundi I. p. 35. ed. Mang.). Ebenso auch im Buche der Weisheit 7, 26., wo die göttliche *σοφία* genannt wird das *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου* und die *ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης*. In diesem Sinne fassen den Ausdruck die ältern griechischen Ausleger, die ihn treffend durch *φῶς ἐκ φωτός*, womit das Concil von Nicäa den Sohn Gottes bezeichnete, erklären. Erasmus, Grotius u. A. ziehen aber die zweite Be-

deutung vor. Nehmen wir nun das Wort δόξα in seiner ursprünglichen Bedeutung als Glanz, so haben wir also entweder: „Der da ist der Ausstrahl des Glanzes Gottes", oder: „Der da ist der Rückstrahl (Wiederschein) des Glanzes Gottes." Beide Erklärungen sind hier passend; denn der Sohn Gottes als das ewige Wort, wodurch Gott sich vor sich selber und nach Außen hin aussprach und ausspricht, ist sowohl der Ausstrahl als auch der Rückstrahl der göttlichen Majestät und Herrlichkeit. Das dem ganzen Ausdrucke ἀπαυγ. τ. δόξης zu Grunde liegende Bild ist hergenommen vom Lichte, wie denn überhaupt die heil. Schrift es liebt, Gottes Wesen, das in sich klare, kräftige, und die Menschen erhellende, unter dem Symbole des Lichtes darzustellen. Wollen wir dieses Symbol weiter ausdeuten, so liegt, da das Licht gleich bei seinem Entstehen seinen Glanz allumher ausstrahlt, in dem ἀπαύγασμα τ. δ. indirekt die Coäternität des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen, wie dieses schon Gregor von Nyssa bemerkt. Treffend auch Theophylakt: τὸ ἀπαύγασμα ἐκ τοῦ ἡλίου καὶ οὐχ ὕστερον αὐτοῦ· ἅμα γὰρ ἥλιος, ἅμα ἀπαύγασμα. Noch weiter wird das Bild ausgeführt von einem neuern Ausleger: „Wie die Sonne, im Verhältnisse zu dem Glanze um sie her, aus sich selbst ist, und der Glanz aus der Sonne: so ist der Vater aus sich selbst, der Sohn aber vom Vater erzeugt. Wie der Glanz aus der Sonne hervorgeht ohne daß ihr Wesen abnimmt oder sich theilt: ebenso ist der Sohn aus dem Vater hervorgegangen. Die Sonne ist vor dem Glanze, doch aber zugleich mit dem Glanze da: so der Sohn mit dem Vater. Der Glanz kann nicht sein ohne die Sonne, die Sonne nicht ohne den Glanz: so der Sohn nicht ohne den Vater, der Vater nicht ohne den Sohn; und doch sind beide verschieden. Die Sonne kann man nicht sehen ohne den von ihr ausgehenden Glanz: so auch kann Niemand den Vater sehen ohne den Sohn" (v. Gerlach). Vgl. Joh. 1, 18. 5, 19 f. 6, 46. 14, 9. 16, 15. — Der Sohn heißt ferner: χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως. Das Wort χαρακτήρ (von χαράσσειν, welches ohne Zweifel mit dem hebräischen חָרַשׁ, חָרַץ zusammenhängt und einschneiden bedeutet) bezeichnet zunächst das Gepräge z. B. eines Siegels; dann das Geprägte selbst, der Abdruck. In diesem Sinne sagt

Clemens von Rom (1 Kor. 33.) vom Menschen, er sei der Abdruck des Bildes Gottes, *τῆς τοῦ θεοῦ εἰκόνος χαρακτήρ*. In dieser letztern Bedeutung müssen wir das Wort auch hier fassen wegen des folgenden Genit. *τῆς ὑποστάσεως*. Das Wort *ὑπόστασις* bezeichnet zunächst die Unterlage, Grundlage, *fundamentum;* dann im geistigen Sinne die Zuversicht, das feste Vertrauen, als worauf die Seele gleichsam ruht. In dieser letztern Bedeutung gebrauchen die LXX das Wort für das hebräische תּוֹחֶלֶת und תִּקְוָה. Gewöhnlich aber bezeichnet das Wort bei griechischen Schriftstellern das, worin eine Sache im eigentlichsten Sinne besteht und ruht, das Wesen eines Dinges, die Substanz, wo es dann soviel ist als *οὐσία, essentia.* Bei den Kirchenvätern kommt *ὑπόστασις* auch in der Bedeutung von *πρόσωπον*, Person, vor, wenn sie z. B. sagen, in Gott gebe es drei *ὑποστάσεις*, ebenso wie das lateinische *substantia* später in dem Sinne von subsistentia, id quod per se subsistit i. e. *persona*, sich findet. Da sich aber nicht nachweisen läßt, daß das Wort in dem Zeitalter unsers Briefes schon in dieser Bedeutung üblich gewesen sei, so fassen wir es hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung Wesenheit, und dann ist zu vergleichen die Stelle Phil. 2, 6. Ist aber der Sohn „Abdruck der Wesenheit Gottes", hat Gott in ihm seine Wesenheit ausgeprägt, so ist der Sohn auch konsubstantial, von gleicher Wesenheit mit dem Vater. Die Eine Wesenheit Gottes ist gleichmäßig in den drei göttlichen Personen ausgeprägt, ohne daß jedoch diese Wesenheit als ein Viertes neben den drei göttlichen Personen existirt. Das ist das Mysterium, welches die Theologen *circuminsessio* oder *συμπεριχώρησις* nennen. — Wie der Sohn der Vermittler der Schöpfung, derjenige ist, durch welchen der ewige Gedanke Gottes von der Welt in die sichtbare Wirklichkeit übersetzt wurde (V. 2.), so ist er auch d) der fortwährende Erhalter der Welt: *φέρων τε τὰ πάντα κ. τ. λ.* Die Vulgata übersetzt „*portansque*"; da sie aber das erste Particip. *ὤν* mit „*cum sit*" aufgelöset hat, so müßte hier eigentlich „*portetque*" stehen. Das Verbum *φέρειν* bezeichnet, wie das lateinische *sustinere,* im geistigen Sinne soviel als erhalten. Eben weil der Logos der Urtypus aller Dinge ist, die ewigen Ideen aller Dinge in ihm

ruhen, ist der Sohn es auch, der Alles trägt und erhält und zwar τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Man faßt diesen Ausdruck gewöhnlich als einen Hebraismus, so daß der Genitiv δυνάμεως hier adjektivische Bedeutung hätte und τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ für τῷ ῥήματι αὐτοῦ τῷ δυνατῷ stände; allein diese Annahme ist unnöthig. Vielmehr ist „durch das Wort seiner Macht" soviel als: „durch das Wort, das seiner Macht angehört, wodurch diese seine Macht wirksam wird." Wie es nur eines Wortes bedurfte, um die Welt in's Dasein zu rufen (1 Mos. 1, 3 ff.), so bedarf es wiederum nur des Wortes, um Alles zu erhalten. Indirekt liegt dann in diesem Ausdrucke ausgesprochen, daß auch die Erhaltung der Welt eine fortwährende Schöpfung sei. Ob wir αὐτοῦ, oder mit Lachmann, Tischendorf αὑτοῦ lesen, macht im Sinne keinen Unterschied; denn auch letzteres muß auf das Relat. ὅς, also auf den Sohn bezogen werden. — Wie der Sohn der Schöpfer und fortwährende Erhalter der Welt ist, so ist er endlich e) der Urheber der zweiten geistigen Schöpfung d. i. der Erlöser von Sünden: δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν. So ist mit Tischendorf nach den gewichtigsten Zeugen zu lesen; das ἡμῶν der Recepta hinter ἁμαρτιῶν ist zu wenig verbürgt. Die Vulgata übersetzt „*purgationem faciens;*" genauer nach dem Griechischen wäre die Uebersetzung: *purgatione peccatorum facta sedet* etc. Die Ausdrücke καθαρισμὸν ποιεῖν, καθαρίζειν, καθαίρειν sind wie die entsprechenden τελειοῦν, ἁγιάζειν in unserm Briefe häufig vorkommende termini, welche die priesterliche Thätigkeit des Erlösers und ihre Wirkung als Rechtfertigung und Heiligung des Menschen bezeichnen. Diese Rechtfertigung, diese Reinigung von Sünden vollbrachte Christus objektiv durch sein Gehorsamsopfer, durch seine Selbstaufopferung; daher δι' ἑαυτοῦ, durch sich selbst. Zwar ist die Lesart δι' ἑαυτοῦ nicht ganz sicher, sie fehlt in A. B. D** 17. al., in der Vulgata und andern Versionen; allein einerseits konnte δι' ἑαυτοῦ wegen des vorhergehenden αὐτοῦ leicht von den Abschreibern übersehen werden, andererseits paßt dieser Zusatz so sehr zum Ganzen, daß er, wenn er auch fehlte, in Gedanken supplirt werden müßte. Durch das δι' ἑαυτοῦ hebt der Verfasser grade den Unterschied der priesterlichen Thätigkeit

Christi von der des alttestamentlichen Priesterthums hervor. Im A. T. waren Opfer und Priester zweierlei; Christus aber war Priester und Opfer zugleich, indem er sich selbst opferte. — Christus hat aber durch sein Gehorsamsopfer nicht bloß für die Menschen in stellvertretender Genugthuung die Reinigung von Sünden vollbracht; sondern er hat auch für sich d. i. für seine menschliche Natur die Erhebung über alle Kreatur verdient. Es ist ein Satz der Dogmatik: Christum Dominum sibi gloriam corporis et nominis exaltationem *promeruisse*, welcher Satz auf Stellen wie Luk. 24, 26., Phil. 2, 8 f. sich gründet. Derselbe Gedanke liegt nun auch hier angedeutet in den Worten: *ὃς - - δι᾽ ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησ. τ. ἁμ. ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ κ. τ. λ.* Das Sitzen zur rechten Hand des Königs bezeichnet nach dem hebräischen Sprachgebrauche der Erste sein nach dem Könige, mit ihm die Macht und Regierung theilen. In *μεγαλωσύνη* steht das Abstraktum für das Conkretum, wie im Deutschen „die Majestät" für „der Majestätische." Das *ἐν ὑψηλοῖς*, ganz gleichbedeutend mit *ἐν οὐρανοῖς* (vgl. 8, 1.), ist gebildet nach der hebräischen Phrase יֹשֵׁב בַּמָּרוֹם (Ps. 93, 4. vgl. Job. 16, 19.), wodurch Gottes Thron von dem der Erdenkönige unterschieden wird. Man kann das *ἐν ὑψ.* mit *ἐκάθισεν* und auch mit *μεγαλωσύνης* verbinden; im letztern Falle sollte man jedoch die Wiederholung des Artikels *τῆς μεγαλ. τῆς ἐν ὑψ.* erwarten. Daß nun dieses Sitzen zur Rechten der Herrlichkeit auf die menschliche Natur in Christo bezogen werden muß, erhellt deutlich aus dem Zusammenhange; denn erst nachdem er die Erlösung vollbracht hatte (*ποιησάμενος*), hat er sich gesetzt zur Rechten der Herrlichkeit, Theil genommen an der göttlichen Macht und Weltregierung. Auch wird nirgends im N. T. Christo ein Sitzen zur Rechten des Vaters zugeschrieben, als erst nach seiner Himmelfahrt. Von dem ewigen Sohne heißt es Joh. 1, 18.: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός.* Auf die menschliche Natur in Christo bezieht auch die Kirche diesen Ausdruck, wenn sie am Feste der Himmelfahrt in dem Canon der h. Messe einschaltet: Diem celebrantes, quo Dominus noster unigenitus filius *unitam sibi fragilitatis substantiam* in gloriae tuae dextera collocavit. — V. 4. Die Worte: *τοσούτῳ*

κρείττων γενόμενος κ. τ. λ. bilden den Uebergang zu dem speciellen Thema des ganzen folgenden Absatzes, daß Christus höher stehe, als die Engel, woraus dann von selbst der 2, 2. angedeutete Schluß sich ergibt, daß auch die durch ihn geschehene Offenbarung höher steht, als das durch Vermittlung der Engel verkündete Gesetz. Schon durch seine grammatische Form als Participialsatz schließt sich dieser V. an den vorhergehenden nahe an und ist deshalb nur durch ein Komma davon zu trennen. Grade durch das Sich-Setzen zur Rechten des Vaters ist dem Sohne ein Vorzug vor den Engeln zu Theile geworden (*γενόμενος*, welches wohl von *ὤν* V. 3. zu unterscheiden ist). Die oratorische Vergleichungsformel *τοσούτῳ - ὅσῳ*, welche noch mehrmal wiederkehrt (vgl. 7, 20 ff. 8, 6. 10, 25.), kommt bei Paulus nicht vor. Das *κρείττων* bezeichnet hier den Vorzug an Würde; Clemens v. R. (1 Kor. 36.) erklärt es richtig durch *μείζων*. Der Comparat. mit *παρά* sq. Accus. verbunden dient zur Verstärkung (vgl. 3, 3. 9, 23. 11, 4. 12, 24.), findet sich aber ebenfalls bei Paulus nirgends. Der Name, in welchem allein schon der Vorzug Christi vor den Engeln ausgedrückt liegt, ist, wie gleich V. 5. erklärt wird, der Name Sohn. — Wie kann nun aber gesagt werden, daß Christus vortrefflicher als die Engel geworden sei, daß er den Namen „Sohn" ererbt habe? War er nicht von Ewigkeit her der Sohn Gottes und als solcher weit über die Engel erhaben? Diese Fragen erledigen sich von selbst, wenn wir das, was hier vom Sohne ausgesagt wird, wiederum von der menschlichen Natur in Christo verstehen. Als Mensch war Christus scheinbar unter die Engel erniedrigt, aber er war dieß nur auf kurze Zeit; eben dadurch, daß er freiwillig in diese Erniedrigung einging, und seinem himmlischen Vater gehorsam war bis zum Tode am Kreuze, hat er sich auch für seine menschliche Natur die Erhöhung über alle Kreatur verdient, ist er vortrefflicher als die Engel geworden. Man übersehe auch nicht den Ausdruck *κεκληρονόμηκε*. Christus hat als Mensch den Namen Sohn ererbt. Zwar werden im A. T. auch die Engel wohl „Söhne Gottes" genannt (Job 1, 6. 2, 1. Ps. 29, 1. 89, 7. Dan. 3, 25.); aber dieser Name ist nicht ihr charakterischer Name. Auch sind die durch Christus erlöseten Menschen „Söhne Gottes"; allein sie

sind es nur durch Adoption. Christus aber war auch als Mensch, eben wegen der hypostatischen Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in ihm, der natürliche Sohn Gottes. Er hat also auch als Mensch den Namen „Sohn Gottes" ererbt, er besitzt diesen Namen *iure haereditario,* nicht, wie wir, bloß *titulo adoptionis.*

V. 5 ff. Der Verfasser führt nun eine Reihe von alttestamentlichen Aussprüchen an, um zu zeigen, daß schon im A. T. Christo, als dem vorherverkündeten Messias, der Name „Sohn Gottes" in ganz besonderer Weise beigelegt und daß ihm ebendaselbst ein Vorzug an Würde und Macht vor den Engeln zugeschrieben werde. „Denn zu welchem der Engel hat er jemals gesagt: „„Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt?"" Und wiederum: „„Ich werde ihm Vater und er wird mir Sohn sein?"" — Als Subjekt zu *εἶπε*, wie zu dem folgenden *εἰσαγάγῃ* V. 6., muß *ὁ θεός* aus V. 1. ergänzt werden. Das *ποτέ* ist hier nicht bloße Expletivpartikel, dem lateinischen *tandem*, unserm „doch" in der Frage entsprechend, sondern Zeitpartikel und richtig von der Vulgata mit *aliquando* übersetzt. Wie nun eben schon bemerkt ist, werden allerdings an mehreren Stellen des A. T. die Engel „Söhne Gottes" genannt; allein dieß thut der Beweiskraft unserer Stelle keinen Eintrag. Denn eines Theils übersetzen in diesen Stellen die LXX, nach welchen unser Verfasser citirt, das hebräische בְּנֵי אֱלֹהִים durch *ἄγγελοι θεοῦ* (nur Ps. 29, 1. 89, 7. geben sie diesen Ausdruck mit *υἱοὶ θεοῦ*); und dann liegt hier der Hauptnachdruck auf dem Singular *υἱός* und auf *γεγέννηκά σε*. Der Verfasser stellt die Frage nicht so: Werden wohl je die Engel „Söhne Gottes" genannt? sondern: Hat Gott wohl je einen bestimmten Engel seinen „Sohn" im höchsten Sinne des Wortes, seinen „Erstgebornen" genannt, den er gezeugt habe? — Das erste Citat ist aus Ps. 2, 7. Der allgemeine Gedanke, der diesem schönen Liede zu Grunde liegt, ist etwa so zu fassen: Das Gute ist hier auf Erden im fortwährenden Kampfe mit dem Bösen. So gewaltig und stürmisch Letzteres aber auch bisweilen eindringt, dennoch vermag es für die Dauer das Gute nicht vollständig zu überwinden, da Gott es zuletzt ist, der in

diesem Kampfe den Ausschlag gibt. Dieser abstrakte Gedanke wird im Psalme ganz konkret im Leben Davids, oder wer sonst der besungene König sein mag, dargestellt. David, der theokratische König in Israel, war der Träger des guten Princips in seiner Zeit; gegen ihn stürmten und tobten von allen Seiten die Heiden, als die damaligen Repräsentanten des bösen Princips. Allein ihr ganzes Beginnen, sagt der heil. Sänger, ist nichtig und eitel, da Jehova selbst es ist, der den David feierlich zum Könige über sein Volk eingesetzt und ihn dadurch für seinen Sohn erklärt hat. Er wird ihn schützen und als Sieger aus diesem Kampfe hervorgehen lassen. David aber als der theokratische König in Israel und Repräsentant des guten Princips seiner Zeit war wiederum nur ein Vorbild des Urbildes alles Guten, des wahren und eigentlichen theokratischen Königs, des Sohnes Gottes per eminentiam, Christi, auf welchen die ganze Sehnsucht Israels ging. Dieser kämpfte den Kampf gegen das Böse erst im vollsten Sinne durch. Zwar tobten auch gegen ihn die Bösen und in seinem Tode schienen sie wirklich die Ueberhand zu gewinnen; allein in seiner Auferstehung und Himmelfahrt feierte er den vollständigsten Triumph über alle seine Feinde. Indem nun der heil. Sänger seinen König besingt, wird ihm der Blick in die Zukunft eröffnet, und da er vom h. Geiste erleuchtet den schaut, von welchem sein König nur ein Abbild war, mischt er in seine Schilderung einzelne Züge ein, die nur im uneigentlichen Sinne auf das Abbild können gedeutet werden, im eigentlichsten und wahrsten Sinne aber auf das Urbild, Christum, gehen. — Das σήμερον, הַיּוֹם, des Psalmes bezieht sich nach dem grammatisch-historischen Sinne am natürlichsten auf die Zeit der feierlichen Salbung des Königs auf Sion; allein es fragt sich, worauf unser Verfasser in seiner Deutung der Worte auf Christus dasselbe bezogen habe? Einige Ausleger sind der Meinung, daß das Wort sich auf die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater beziehe, σήμερον also als eine Bezeichnung der Ewigkeit zu fassen sei. Allerdings ist in Gott, dem Ewigen, keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern ein ewiges Heute, oder wie Augustin sich schön ausdrückt: „In aeternitate nihil est praeteritum quasi iam non sit; nihil fu-

turum, quasi nondum sit; sed non est ibi, nisi *est.*" Daß dann hier σήμερον mit dem Tempus der Vergangenheit γεγέννηκα verbunden ist, soll nach Thomas einerseits die Vollendung, andererseits die stäte Fortdauer dieser Zeugung andeuten: „in *hodie* permanentia, in *genui* vero perfectio designatur." Andere Ausleger, besonders die griechischen, meinen, der Ausdruck gehe hier auf die zeitliche Zeugung in der Inkarnation, wo Christus auch als Mensch ein Sohn Gottes wurde. Nach dieser Deutung wäre dann das σήμερον auf die Zeit des irdischen Lebens Christi zu beziehen, und das γεγέννηκα in dem Sinne von *producere* zu fassen, da Gott den Menschen Christus nicht aus seiner Substanz zeugte, dieser vielmehr eine unmittelbare Schöpfung Gottes war. Noch Andere endlich sind der Ansicht, daß der Verfasser den Ausspruch des Psalms hier auf die Auferstehung und Himmelfahrt Christi bezogen habe, das σήμερον also auf die Zeit der Glorifikation Christi gehe. So Hilarius, Ambrosius, Calmet u. A. Diese letzte Deutung verdient vor den beiden erstern durchaus den Vorzug und zwar zuerst deßhalb, weil sie dem oben angegebenen typischen Sinne des Psalms gemäßer ist. Denn die Erhebung Davids und seine Salbung auf Sion zum theokratischen Könige von Israel trotz aller Feinde, die ringsumher gegen ihn sich erhoben, war ein Typus jener Erhebung Christi, die mit seiner Auferstehung begann. In seiner Auferstehung und Himmelfahrt triumphirte auch Christus über seine Feinde, die wider ihn knirschten und Eitles sannen, und trat als wahrer und eigentlicher theokratischer König seine geistige Herrschaft an, die er jetzt, zur Rechten des Vaters im Himmel, dem wahren Sion, thronend, fortführt, bis Gott alle seine Feinde ihm unterwirft. Dann erklärt auch Paulus Apstg. 13, 33. diese Worte des Psalms ausdrücklich von der Auferstehung Christi (vgl. noch Apstg. 4, 25.). — Faßt man die zweite Stelle: Ἐγὼ ἔσομαι κ. τ. λ. noch als Frage, so muß man zu καὶ πάλιν suppliren τίνι τῶν ἀγγέλων εἶπέν ποτε: „Und wiederum (zu welchem der Engel hat er jemals gesagt): Ich werde u. s. w." Setzt man aber mit Lachmann hinter υἱόν ein Kolon, so ist bloß εἶπε zu ergänzen: „Und an einer andern Stelle (sagt er): Ich werde u. s. w." Erstere Fassung ist vorzuziehen. Das εἰς πατέρα und εἰς υἱόν ist ein

Hebraismus, indem das *εἶναι εἰς* eine wörtliche Uebersetzung des hebräischen הָיָה לְ ist; reiner griechisch wäre: *ἔσομαι αὐτῷ πατὴρ καὶ ἔσται μοι υἱός* (vgl. 3 Mos. 26, 12.). Dieses Citat ist genommen aus 2 Sam. 7, 14. und wiederum in typischer Deutung auf Christum bezogen, obgleich die Worte nach dem historischen Sinne offenbar zunächst auf Salomo gehen. Der Zusammenhang der ganzen Stelle ist nämlich folgender: David will dem Herrn einen Tempel bauen und wird wegen dieses Vorhabens vom Propheten Nathan gelobt. In der folgenden Nacht aber spricht Jehova zu Nathan und befiehlt ihm zum Könige David zu gehen und diesem zu sagen, daß nicht er, sondern sein Sohn ihm ein Haus bauen solle: „Dieser (dein Sohn) soll meinem Namen ein Haus bauen und ich will den Thron seines Reiches feststellen bis in Ewigkeit. Ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein.“ Daß diese Worte zunächst auf Salomo und nicht auf den Messias zu beziehen seien, geht schon aus dem unmittelbar Folgenden hervor: „Wenn er etwas Böses thut, will ich ihn mit der Männer Ruthe strafen und mit der Menschenkinder Schlägen.“ Ebenso folgt dieß auch aus 1 Kön. 5, 19. 8, 17 ff. 1 Chron. 22. 9 ff. 18, 2 ff., in welchen Stellen wir gleichsam eine authentische Erklärung haben über den Sinn dieses Ausspruchs und über die unmittelbare Beziehung desselben auf Salomo. Wie konnte nun unser Verfasser diese Worte auf Christum deuten? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der richtigen Auffassung des typischen Charakters des alten Bundes. Christus nämlich als Mensch gewordener Gott und Erlöser ist der Mittelpunkt des Reiches Gottes auf Erden, jenes Reiches, welches gleich nach dem Sündenfalle der ersten Menschen in der Verheißung des Erlösers grundgelegt erst bei der zweiten Wiederkunft Christi zu seiner Vollendung kommen wird. Mit dem Erscheinen Christi im Fleische trat die eigentliche Fülle der Zeit ein, das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Gal. 4, 4.); daher werden mit Recht von da an die Jahre der Weltgeschichte (die im höhern Sinne nichts anders ist als die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden) rückwärts wie vorwärts gezählt. Wie nun aber im Reiche der Natur im Keime der ganze Baum mit seiner Blüthe und Frucht präformirt liegt, so ist es

auch im Reiche der Geschichte und besonders jener Geschichte, in welcher die Ereignisse Thaten Gottes sind, in der Geschichte des A. und N. T. Der ganze alte Bund zeigte in den Schicksalen des israelitischen Volkes, in seinen hervorragenden Persönlichkeiten, in seinem Cultus, auf Christum hin, bildete ihn vor, wie der neue Bund in den Schicksalen der Kirche im großen Ganzen und in dem Gnadenleben jedes einzelnen Auserwählten ihn nachbildet, auf ihn zurückweiset. So war, um bei unserer Stelle stehen zu bleiben, Salomo, der Sohn Davids, ein Typus des wahren Sohnes Davids per eminentiam, nämlich Christi, der dem Herrn einen wahren lebendigen Tempel, die Kirche, bauete, und von dem die Worte unserer Stelle: „Ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein", und die unmittelbar vorhergehenden: „Ich will festigen seinen Thron bis in Ewigkeit", im eigentlichsten Sinne und in voller Wahrheit gelten. Und der h. Geist, der als der eigentliche Verfasser der h. Schrift im A. T. diese vorbildlichen Züge verzeichnen ließ, hat auch die heil. Schriftsteller des N. T. erleuchtet, diese als solche zu erkennen, und ihre Erfüllung in Christo zu zeigen. Ganz richtig bemerkt daher Estius zu dieser Stelle: „Diligenter notandum est, quaedam in scripturis literaliter dici, sed sublimiter et supra modum literae, idque propter mysterium, quo litera turgens et gravida sui ipsius modum excedit. Cuiusmodi mysterium nisi subesset, nequaquam tam sublimiter et magnifice scriptura secundum literam loqueretur. Itaque nisi Christus mystice fuisset significatus, nunquam Davidi dictum fuisset: *Filius meus es tu, ego hodie genui te;* nec de Salomone: *Ipse erit mihi in filium et ego ero illi in patrem.* Vgl. das zu Röm. 9, 13. S. 277 ff. Gesagte.

V. 6. Einige Erklärer nehmen hier mit dem Adverbium *πάλιν* eine Umstellung vor und übersetzen, als wenn im Texte stände: *πάλιν δὲ, ὅταν εἰςαγάγῃ τ. π. εἰς τ. οἰκουμένην, λέγει.* „Wiederum, d. i. an einer andern Stelle, wann er einführt - - sagt er." Sie verbinden also *πάλιν* mit *λέγει* und nicht mit *εἰςαγάγῃ* und fassen das Adverbium wie V. 5. als eine Formel, durch welche das folgende Citat an das vorhergehende angereiht wird. Für derartige logische Negligenzen lassen sich allerdings aus allen Sprachen Beispiele anführen; so könnten

auch wir sagen: „Wenn er abermals einführt - - sagt er" statt: „abermals, wann er einführt - - sagt er." Allein wir brauchen hier nicht zu einer solchen Trajektion unsere Zuflucht zu nehmen, da der Satz auch so, wie er da steht, das πάλιν mit εἰσαγάγῃ verbunden, einen guten, ja den einzig richtigen Sinn gibt: „Wenn er aber den Erstgebornen wieder in die Welt eingeführt haben wird, spricht er: „„Und es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes."" Die Partik. ὅταν mit dem Conjunct. des Aorists vertritt die Stelle des lat. Fut. exact. (s. Win. S. 275 f.). Das Citat: καὶ προσκυνησάτωσαν κ. τ. λ. ist genommen aus Ps. 97, 7. Auch 5 Mos. 32, 43. kommt nach den LXX diese Stelle wörtlich so, wie sie hier steht, vor; allein dort bietet sie durchaus keine Beziehung auf den Messias dar. Es heißt nun zwar nach dem Grundtexte: וְהִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָּל אֱלֹהִים, „es sollen ihn anbeten alle Götter"; allein die LXX fassen hier wie oft אֱלֹהִים in der Bedeutung von Engel und übersetzen: προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ, und nach dieser Uebersetzung citirt mit geringer Veränderung der Stelle unser Verfasser. Was dann den Inhalt dieses Psalms angeht, so preiset der heil. Sänger in demselben Jehova als den König der ganzen Erde, schildert seine Ankunft zum Gerichte und seinen endlichen Sieg über alles Böse, über alles ihm Widerstrebende. Was aber im Psalme von Jehova gesagt ist, bezieht hier unser Verfasser auf den Sohn Gottes, indirekt dadurch andeutend, daß Christus als Sohn Gottes der Jehova des A. T. sei. Auf Christum gedeutet kann aber das πάλιν εἰσάγειν nur auf die Zeit seiner Wiederkunft zum Gerichte bezogen werden, wo Gott alle seine Feinde ihm unterwirft, wo Alles dem messianischen Könige unterthan sein wird, und auch die Engel ihn anbeten d. i. als ihren Herrn anerkennen werden (vgl. 1 Kor. 15, 28. Phil. 2, 9. 10. Hebr. 10, 13.). So gefaßt steht πάλιν im Gegensatze zu der ersten Einführung Christi in der Inkarnation, wo er auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget wurde (2, 7.). Das εἰσάγειν ist, wie das lateinische *introducere*, ein gerichtlicher Terminus und bezeichnet das Einführen in den Besitz einer Sache. Daher wird auch hier nicht ohne Bedeutung Christus der πρωτότοκος genannt, der Erstgeborne, der also vol-

les Anrecht hat auf die Erbschaft. Als diese Erbschaft wird hier genannt die οἰκουμένη (scil. γῆ), die ganze Welt. Es fragt sich nur, in welchem Sinne πρωτότοκος zu fassen sei, da das Wort bei Paulus in mehrfacher Beziehung von Christus vorkommt. Röm. 8, 29. heißt Christus der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς in Rücksicht auf die erlöseten Menschen, die in ihm von Gott wiederum als Kinder adoptirt und somit seine Brüder geworden sind (vgl. 2, 11.). Kol. 1, 18. wird Christus genannt der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, da er der Erste den von Adam stammenden Tod überwunden hat, und glorreich wieder aus dem Grabe hervorgegangen ist. Endlich Kol. 1, 15. nennt der Apostel Christum den πρωτότοκον πάσης κτίσεως „den Erstgebornen jeder Kreatur", da er als der ewige Logos, als das Urwort auch der Urtypus aller Dinge ist, die Ideen aller Dinge in sich trägt. Es kann nun wohl keinem Zweifel unterliegen, daß der Ausdruck hier, wie in den beiden zuerst angeführten Stellen, von der menschlichen Natur in Christo verstanden werden muß. Wie nämlich Christus als ewiger Logos der μονογενὴς παρὰ πατρός ist, so ist er als Mensch der πρωτότοκος τοῦ θεοῦ; er ist der Erstgeborene in Beziehung auf die Christen, die seine Brüder und darum gleichfalls Söhne Gottes (vgl. 2, 10.) sind. Als Erstgeborener wird er daher auch dereinst vom Vater in sein volles Erbe eingeführt werden, und dann werden auch die Engel ihm als dem Könige aller Kreatur ihre Huldigung darbringen. [1]) Vgl. Phil. 2, 9 ff.

V. 7 ff. Der Verfasser stellt jetzt einem Ausspruche der h. Schrift über die Engel mehrere Stellen, die von dem Sohne sprechen, gegenüber, um daraus die Inferiorität der Erstern un-

---

[1]) Das Concil von Trient (sess. 13. cap. 5.) führt diese Stelle an, um zu zeigen, daß Christo im allerh. Sakrament des Altars Anbetung gebühre, im Gegensatze zu den Calvinisten, welche die Katholiken Brodanbeter nannten. Wo Christus ist, da gebührt ihm volle Anbetung, denn wo er ist, da ist er als Gottmensch. Die alte Frage der Scholastik: Num Christus, qua *homo*, cultu *latriae* sit adorandus an cultu *hyperduliae*, ist im Grunde eine unnütze Frage, da die Menschheit in Christo nach seiner Auferstehung nie und nirgends ohne seine Gottheit ist; und es ist praktisch eine gefährliche Frage, da man durch solche Abstraktionen die Menschheit Christi zu sehr von seiner Gottheit trennt.

ter Letzterem zu zeigen. — *Πρός* = „in Beziehung auf“, wie Luk. 20, 19. Röm. 10, 21. Das *μέν* dient zur Bezeichnung des ersten Gliedes des Gegensatzes und korrespondirt mit dem *δέ* V. 8.: *πρὸς δὲ τὸν υἱόν κ. τ. λ.* Ersteres läßt sich im Deutschen nicht füglich wiedergeben, sondern muß durch eine stärkere Betonung des Wortes „Engel“ ausgedrückt werden; Letzteres ist, um den Gegensatz mehr hervorzuheben, mit „hingegen“ zu übersetzen. Zu dem *λέγει* muß wieder als Subjekt *ὁ θεός* supplirt werden: „Und in Beziehung auf die Engel sagt er (Gott)“, nämlich in der h. Schrift. Ueberhaupt ist es eine Eigenthümlichkeit unsers Briefes, daß in ihm die Aussprüche der h. Schrift unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden. Das folgende Citat ist genommen aus Ps. 104, 4. und nach den LXX des Cod. Alex. angeführt. Der Cod. vatic. hat *πῦρ φλέγον* statt *πυρὸς φλόγα*. Der Psalm ist ein Lobgesang auf die Größe, Macht und Herrlichkeit Gottes, wie diese in der Natur sich offenbaren. Es heißt dort V. 1—4.: „Segne, meine Seele, Jehova! - - der in Licht sich hüllt wie in ein Gewand, der den Himmel ausspannt wie einen Teppich, der mit Wasser aufbälkt seine Söller, der zu seinem Fahrzeug Wolken macht, der auf Windesflügeln wallt.“ Dann heißt es: עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט. Nach dem angegebenen Zusammenhange kann es nicht zweifelhaft sein, daß im Hebräischen רוּחוֹת und אֵשׁ לֹהֵט als Objekt, מַלְאָכָיו und מְשָׁרְתָיו aber als Prädikat zu fassen sind, und demnach übersetzt werden muß: „Der zu seinen Boten Winde macht, zu seinen Dienern lodernd Feuer.“ Die LXX hingegen, welchen unser Verfasser folgt, haben umgekehrt, wie der Artikel vor *ἀγγέλους* und *λειτουργούς* zeigt, diese beiden Wörter als Objekt, *πνεύματα* und *πυρὸς φλόγα* aber als Prädikat gefaßt, und wir müssen hiernach das Griechische übersetzen: „Der da seine Engel macht zu Winden und seine Diener zur Feuerflamme.“ Nur nach dieser Uebersetzung paßte die Stelle unserm Verfasser so recht eigentlich für seinen Beweis, und der Sinn ist: Die Engel sind so sehr untergeordnete Wesen und dienstbar, daß sie sogar in die Materie herabsteigen und als Naturelemente, als Wind

und Feuer dienen müssen. Wie niedrig ist also ihre Dienstbarkeit! Wie erhaben lauten dagegen die Aussprüche (V. 8—12.) über den Sohn! Der tiefere Gedanke, der dieser Uebersetzung zu Grunde liegt, ist dann der, daß in den Naturerscheinungen nicht bloß todte mechanische Naturkräfte, sondern die Geister einer höhern Welt wirksam sind, daß die sogenannten Naturkräfte selbst durch eine höhere causa movens, durch Engel, in Bewegung gesetzt werden, ein Gedanke, der auch Joh. 5, 4. durch den Engel, der das Wasser des Teiches Bethesda in Bewegung setzte, angedeutet wird. Das Nähere s. zu Joh. 5, 4. — V. 8 f. Gegensatz: „Zu dem Sohne hingegen (spricht er): „„Dein Thron, o Gott, (stehet) in alle Ewigkeit““; und: „„Ein Scepter der Gerechtigkeit ist der Scepter deines Königthums. Du liebtest Gerechtigkeit und haßtest Ungerechtigkeit; darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöle vor deinen Genossen.““ Ist das *καί*, welches Tischend. (edit. 7.) vor *ῥάβδος* aufgenommen hat ächt — und es spricht für die Aechtheit desselben nicht bloß die Auctorität von A. B. D* E* M. 17. al., sondern auch der Umstand, daß, da *καί* bei den LXX fehlt, sich wohl die Auslassung nicht aber die Einschaltung leicht erklären läßt —, so hat der Verfasser dadurch die Eine zusammenhängende Stelle Ps. 45, 7. 8. in zwei Citate gespalten, um die Beweiskraft jeder einzelnen Hälfte desto mehr hervorzuheben (vgl. 2, 13.). Abgesehen von diesem *καί* ist die ganze Stelle genau nach den LXX citirt. Ihre Beweiskraft liegt darin, daß der Sohn zweimal *ὁ θεός* angeredet, und als ein von Gott gesalbter ewiger König dargestellt wird. Der Sinn im Gegensatze zu dem vorhergehenden Ausspruche über die Engel ist der: Die Engel werden in der h. Schrift dienende Naturelemente genannt, der Sohn dagegen Gott und ewiger König. Wie hoch muß also dieser über jene erhaben sein! Für *ὁ θρόνος σου, ὁ θεὸς, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος* hat der hebräische Text: כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד, was Einige übersetzen wollen: „Dein Gottesthron d. i. dein göttlicher Thron ist immer und ewig“, sich berufend auf Construktionen wie בְּרִיתִי יַעֲקֹב „mein Jakobsbund“ d. i. mein Bund mit Jakob. Andere geben es: „Dein Thron ist ein Thron Got-

tes“ d. i. göttlich, und lösen es auf in כִּסְאֲךָ כִּסֵּא אֱלֹהִים.
Allein am natürlichsten ist es, hier sowohl als in dem folgenden עַל־כֵּן מְשָׁחֲךָ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ das אֱלֹהִים mit den LXX als Vokativ zu fassen. Der Nominativ mit dem Artikel vertritt häufig, auch bei Profanschriftstellern, die Stelle des Vokativs (vgl. Mark. 9, 25. Luk. 8, 54. Eph. 6, 1. u. a. St.) Das *διὰ τοῦτο* bezeichnet nicht, wie viele Ausleger wollen, den Grund, so daß der Sinn wäre: „Deshalb, damit du Gerechtigkeit liebtest, hat Gott dich gesalbt“, sondern es ist, wie das *διό* Phil. 2, 9., als Angabe des Erfolgs zu fassen: „Weil du Gerechtigkeit liebtest, deshalb hat Gott dich gesalbt.“ Wohl war Christus von dem ersten Augenblicke der Empfängniß an auch als Mensch gesalbt wegen der hypostatischen Vereinigung der Gottheit und Menschheit in ihm, und in diesem Sinne sagt Johannes Damascenus: „Ipse Christus seipsum unxit; ungens ut Deus, unctus autem ut homo; unctio autem humanitatis est divinitas.“ Allein mit dem Oele der Freude wurde er als Mensch vor seinen Genossen d. i. den übrigen Menschen, seinen Brüdern (vgl. 2, 11 ff.), erst gesalbt bei seiner Erhöhung und Glorifikation und zwar wurde er deshalb gesalbt, weil er durch sein sündenloses Leben, durch sein Leiden und Sterben gezeigt hatte, daß er Gerechtigkeit liebe und das Unrecht hasse. Dem Sinne nach stimmt V. 9. ganz mit Phil. 2, 8. 9. überein. — Es erübrigt jetzt noch, daß wir die messianische Deutung dieser Stelle rechtfertigen. Beim ersten Anblicke scheint nämlich dieser mit vieler Kunst angelegte 45. Psalm ein weltlich erotisches Lied zu sein, ein Brautlied auf einen weltlichen König, dessen neuerkorne Gattin ermahnt wird, ihr väterliches Haus zu vergessen und sich ohne Rückhalt ihrem Gemahl und Herrn hinzugeben. Derartige erotische Lieder sind eben nicht selten in der orientalischen Poesie. Allein schon die Aufnahme dieses Psalms in die heiligen, für den Gottesdienst bestimmten Gesänge der Gemeinde Israel leitet uns auf die Vermuthung, daß das Lied eine tiefere allegorische Bedeutung habe und von einer geistlichen Ehe zu verstehen sei. In dieser Vermuthung werden wir bestärkt durch das häufige Wiederkehren derselben Allegorie im A. T. So nennt Jehova Israel seine Braut, mit

der er sich verlobt auf ewig (Hos. 2, 19.); sein Weib, das ihm untreu geworden (Jer. 3, 14.); seine Rachel, zu der er spricht: „Sage Lob, du Unfruchtbare; denn dein Schöpfer wird dein Gemahl; wie ein verlassenes Weib betrübten Herzens beruft dich dein Herr“ (Jes. 54, 1. 5. 6.). Namentlich ist hier zu vergleichen die schöne Stelle Ezech. Kap. 16., wo das Volk Israel als eine Jungfrau geschildert wird von kanaanitischem Geblüte, von armseliger Geburt, die Jehova erzogen, gebadet, gesalbt, mit gestickten Kleidern geziert hat und die ihm dann untreu geworden und Unzucht getrieben hat. Vom A. T. ging diese Allegorie in's N. T. und von da auch in die Sprache der kirchlichen Mystik über. So nennt Johannes der Täufer Christum den Bräutigam, das Volk Israel die Braut, sich selbst den Brautführer. Ebenfalls faßt der Apostel Paulus im Briefe an die Epheser 5, 23—27. die Verbindung Christi mit der Kirche als ein eheliches Verhältniß auf. In dieser allegorischen Bedeutung ist nun auch unser Psalm aufzufassen. Es wird darin der Messias geschildert als König, seine Schönheit, sein Heldenmuth, seine siegreichen Kämpfe für Wahrheit und heilige Liebe werden gepriesen. Das Volk Israel ist die ihm angetraute Braut und Königin; die heidnischen Völker aber sind die Gespielinnen und Freundinnen, welche man mit dieser Königin in den Palast des Königs einführt (vgl. Jes. 2, 3. Zach. 8, 23.). Hiernach ist also die Beziehung, welche unser Verfasser von der Stelle auf Christum macht, durchaus gerechtfertigt.

V. 10 ff. Es folgt nun ein drittes, den beiden vorhergehenden (*καί* V. 8.) coordinirtes Citat. Das *καί* dient bloß zur Anknüpfung und gehört nicht mit zum Citate; man ergänze *πρὸς τὸν υἱὸν λέγει*. Also: „Und: „„Du, Herr, hast im Anfang die Erde gegründet, und Werke deiner Hände sind die Himmel; dieselben werden vergehen, du aber wirst bleiben für und für. Und sie alle werden wie ein Kleid veralten, und wie ein Gewand wirst du sie zusammenrollen, und sie werden sich wandeln; du aber bist derselbe und deine Jahre werden nicht ausgehen.““ Diese Stelle ist genommen aus Ps. 102, 26—28. Wie sein Inhalt hinlänglich beweiset, stammt dieser Psalm aus der letzten Zeit des babylonischen Exils. Der heil. Sänger beginnt sein Lied

mit der tiefsten Schmerzensklage: fern vom Vaterlande, dem Hohne der Feinde ausgesetzt, schwindet sein Leben dahin wie Rauch, wie ein gedehnter Abendschatten; wie die Vögel der Einöde, wie ein einsam klagender Sperling sucht auch er mit seinem Schmerze die Einsamkeit. Jedoch die Zeit der Rettung, durch die Propheten verkündet, ist nahe; er ist davon gewiß, der Herr wird über Sion sich erbarmen; und bei diesem Gedanken wandelt sein Schmerz sich in brennende Sehnsucht. In dieser nahe bevorstehenden Rettung aus dem babylonischen Exile sieht aber der heil. Sänger nur ein Vorspiel der wahren Rettung, wo der Herr in Sion erscheint und alle Völker sich sammeln, um ihm zu dienen, also nur ein Vorbild der messianischen Zeit. Indem er nun in dieser freudigen Hoffnung gleichsam schwelgt, entsteht in ihm der Gedanke: Werde auch ich noch diese frohe Zukunft erleben? Er fühlt es, seine Lebenskraft ist gebrochen. Doch der Herr bleibt wie er ist, wie auch Alles im Himmel und auf Erden wechselt — und hier folgt unsere Stelle —, er wird also auch seine Verheißung erfüllen; und wenn auch nicht der Sänger, so werden doch seine Nachkommen diesen göttlichen Segen erleben. — Was nun im Psalm von Jehova gesagt ist, wird hier auf Christus gedeutet und mit Recht. Denn Jehova, der Gott der alttestamentlichen Theokratie, ist der sich offenbarende Gott, ist somit der λόγος oder υἱὸς τοῦ θεοῦ des N. T. (vgl. zu V. 2. 6.). Der Hauptnachdruck und die Beweiskraft dieser Stelle liegt zuerst darin, daß der Sohn Herr genannt wird; dann daß von ihm ausgesagt wird, er habe die Welt erschaffen und überdauere sie, wenn sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt untergehe. Der Gegensatz zu V. 7. ist dann der: die Engel dienen — der Sohn aber ist Herr; die Engel dienen als wandelbare Naturkräfte — der Sohn aber ist Schöpfer der Natur und selbst unwandelbar. — Für κατ' ἀρχάς, welches hier soviel ist als ἐν ἀρχῇ, steht im Hebräischen לְפָנִים „vormals"; die LXX übersetzen so mit Rücksicht auf 1 Mos. 1, 1. — V. 11. Wir lesen mit der Vulgata das Futur. διαμενεῖς, und nicht mit Lachm. und Tischend. das Präs. διαμένεις. Das δια drückt die fortwährende Zeitdauer aus. — V. 12. Statt ἑλίξεις, welches hier die meisten Bürgschaften hat und sich auch im Cod.

Alex. der LXX findet, lesen einige Handschriften nach dem Cod. Vatic. der LXX ἀλλάξεις, „du wirst wechseln"; letztere Lesart stimmt mit dem hebräischen תַּחֲלִיפֵם und der Vulg.: *mutabis* überein, und es liegt in derselben deutlicher ausgesprochen, daß Himmel und Erde dereinst nicht vernichtet, sondern nur verändert, umgewandelt werden, was auch 2 Petr. 3, 10 ff. Röm. 8, 20 f. 1 Kor. 7, 31. ausgedrückt wird. Das von A. B. D* al. zu ἑλίξεις αὐτούς noch hinzugefügte und von Lachm. recipirte ὡς ἱμάτιον fehlt im hebräischen Texte und in der Vulgata; es ist wahrscheinlich nur durch Versehen der Abschreiber aus dem Vorhergehenden hier wieder eingeschaltet. Für σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ hat das Hebräische kurz und schön וְאַתָּה הוּא.

V. 13. Als letzte Beweisstelle für die Erhabenheit des Sohnes über die Engel wird Ps. 110, 1. angeführt: „In Beziehung auf welchen der Engel aber hat er je gesagt: „„Setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße?"" Schon V. 3. wurde auf diese Stelle hingedeutet. Daß dieser Psalm im eigentlichsten Sinne auf den künftigen Messias gehe, kann keinem Zweifel unterliegen. Unser Heiland selbst sagt (Matth. 22, 43.), daß David „im Geiste" also vom Geiste Gottes inspirirt, diesen Psalm gesungen und seinen Sohn seinen Herrn genannt habe. Die Messianität dieses Psalms war zu der Zeit Christi so allgemein anerkannt, daß der Herr gegen seine erbittertsten Feinde aus dieser Stelle argumentiren, also die messianische Deutung derselben als eingestanden voraussetzen konnte. Ebenso die Apostel (1 Kor. 15, 25. Apstg. 2, 35.) und die ältesten christlichen und jüdischen Ausleger. In diesem Psalme wird nun der Messias dargestellt als ein göttlicher Regent, der die königliche und die priesterliche Gewalt in sich vereinigt. „Im Geiste" vernimmt David den Ruf, womit Gott den Messias beruft, sich zu setzen zu seiner Rechten d. i. Theil zu nehmen an seiner göttlichen Macht und Weltregierung, bis er (Gott) seine Feinde zum Schemel seiner Füße lege. d. i. bis er alles Widerstrebende ihm unterwerfe. Das ἕως soll nicht ausdrücken, daß das Sitzen zur rechten Hand Gottes bloß bis zu jenem Zeitpunkt dauern, darnach aber aufhören solle, sondern nur, daß der Besitz der göttlichen Machtvollkom-

menheit ihm zu dem bestimmten Zweck verliehen, die Feinde zu überwinden (vgl. Matth. 1, 25.). So hat auch der Apostel Paulus diese Worte des Psalmes gefaßt, wenn er 1 Kor. 15, 24—26. als den letzten Feind, der unterworfen wird, den Tod nennt, und in Folge dessen von einer Uebergabe des Reiches an Gott den Vater spricht. Wenn nämlich durch Christus Alles, was der Vollendung des Reiches Gottes in der Menschheit widerstrebt, also auch der Tod, besiegt sein wird, dann hört das Reich des Erlösers, welches gleich beim Sündenfalle begann, auf, und das ursprüngliche Reich Gottes tritt wiederum ein; oder mit andern Worten: dann wird die Herrschaft Gottes über die Gläubigen nicht mehr eine durch Christus vermittelte, sondern eine unmittelbare sein, Gott wird wieder „Alles in Allem" sein.

V. 14. Im Gegensatze zu dem vorhergehenden Ausspruche der heil. Schrift über den Sohn sagt nun der Verfasser zum Schlusse von den Engeln: „Sind sie nicht allesammt dienende Geister, zum Dienste ausgesandt um derer willen, welche Heil ererben sollen?" Der Gegensatz liegt in dem *λειτουργικά* und in dem *εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα*: der Sohn herrscht, — die Engel dienen; der Sohn thront zur Rechten des Vaters, — die Engel werden als Vollstrecker seiner Befehle hin und her gesandt; und zwar sind sie allesammt (*πάντες* hier mit Nachdruck), also auch die höhern Ordnungen der Engel, dienende Geister.[1]) Das *εἰς διακονίαν* darf nicht, wie es gewöhnlich geschieht, unmittelbar auf die *μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν* bezogen und darnach übersetzt werden: „zum Dienste derer, welche Heil ererben sollen"; sondern es ist hier der Dienst gemeint, den die Engel Gott leisten, aber um derer willen, welche Heil ererben sollen. — Neben Matth. 18, 10. und Apstg. 12, 15. wird auch unsere Stelle von den Dogmatikern für die Lehre vom Schutzengel angezogen und mit Recht; denn es liegt deutlich darin ausgesprochen, daß die Engel um der Menschen willen, um ihr Heil zu befördern, von Gott gesandt werden. Jene alte Streitfrage jedoch, ob alle

[1]) Daß auch die Engel der höchsten Chöre von Gott gesandt werden, wurde im Mittelalter vom h. Thomas geläugnet, von Petrus Lombardus aber mit Recht behauptet.

Menschen ohne Ausnahme einen besondern Schutzengel haben oder bloß die Prädestinirten, wird durch unsere Stelle nicht entschieden. Nimmt man nämlich das τοὺς μέλλοντας κλ. σ. im weitern Sinne, so können alle Menschen darunter verstanden werden, da alle Menschen ohne Ausnahme von Gott voluntate antecedenti zur ewigen Seligkeit bestimmt und mit der dazu hinreichenden Gnade ausgerüstet sind. Nach dieser Auffassung würden also die Engel aller Menschen wegen gesandt, und dieß ist auch die gewöhnliche Meinung der Väter und Theologen. So sagt Hieronymus: „Magna dignitas animarum, ut *unaquaeque* habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum." Wenn man aber unter τοὺς μέλλοντας κλ. nach paulinischem Sprachgebrauche bloß die Prädestinirten im engern Sinne verstehen will, so kann man aus dieser Stelle schließen, daß bloß die Gerechten und Frommen einen Schutzengel haben. Auch für diese Meinung lassen sich namhafte Kirchenväter, z. B. Basilius, Chrysostomus, anführen. — Die σωτηρία ist hier, wie oft im N. T., die ganze Fülle der in Christo erschienenen Gnade und Wahrheit, das ganze in ihm uns zu Theile gewordene Heil, welches hier auf Erden im Glauben erfaßt dort oben zu seiner Vollendung kommt.

2, 1. Immer seinen Hauptzweck fest im Auge haltend, zieht der Verfasser aus dem im vorigen Kapitel geführten Beweise, daß Christus höher sei an Macht und Würde als die Engel, hier die praktische Folgerung für die Leser, daß sie also mit um so größerer Sorgfalt auf die Lehre des Heils achten und am Evangelium festhalten müssen. Wenn schon — so argumentirt er a minori ad maius — die Uebertretung des alten, durch die Engel vermittelten Gesetzes große Strafe nach sich zog, um wie viel strenger wird dann die Nichtachtung des neuen, ursprünglich durch Christus selbst angebotenen und von den Aposteln sicher überlieferten Heiles geahndet werden? — Durch διὰ τοῦτο wird die folgende Ermahnung an die vorhergehende Darstellung der hohen Würde Christi angeschlossen: „Deshalb (weil Christus höher steht als die Engel) müssen wir um so mehr auf das Gehörte achten, damit wir nicht etwa darumkommen." Mit δεῖ wird eine in den stattfindenden Umständen liegende moralische Nöthigung und Verpflichtung bezeichnet. Der Compa-

rativ περισσοτέρως, welcher dem Verfasser sehr geläufig ist, sonst aber in dieser Form selten vorkommt, steht nicht für den bloßen Positiv, wie Einige geglaubt, sondern in Beziehung auf die höhere Würde Christi. Richtig Estius: „Quanto Christus est angelis maior, tanto studiosius Christi legem atque doctrinam semel susceptam retinere debetis.“ Zu προσέχειν ist τὸν νοῦν zu suppliren: „seinen Sinn auf etwas richten“ d. i. auf etwas achten. Unter ἀκουσθεῖσιν ist dann die Predigt des Evangeliums zu verstehen. Das μήποτε παραρυῶμεν (Aorist 2. Conjunct. Passiv mit aktiver Bedeutung von παραρέω; die Recepta hat παραῤῥυῶμεν), welches Chrysostom. kurzweg durch μὴ ἀπολώμεθα, μὴ ἐκπέσωμεν erklärt, heißt eigentlich: „damit wir nicht vorbeifließen, daneben herfahren“ d. i. desselben nicht theilhaftig werden, darum kommen; man muß τῶν ἀκουσθέντων (vgl. παραῤῥυῆναι τῆς ἀληθείας bei Clem. v. Alex.) ergänzen. Die diesem Ausdrucke zu Grunde liegende Metapher ist hergenommen von einem vorbeifließenden Flusse, oder von einem Fahrzeuge, welches getrieben vom Winde oder von der Gewalt des Wassers an sein Ziel vorbeifährt. Das Evangelium ist in dem fortwährenden Flusse der irdischen Dinge das Feste, Beständige, Unwandelbare, weil es die ewige Wahrheit ist; auf dieses müssen wir fortwährend unsern Sinn richten, weil wir sonst Gefahr laufen, im Getriebe der Welt und in der Unbeständigkeit unserer schwachen Natur dasselbe ganz aus dem Auge zu verlieren. Die Vulgata übersetzt nicht wörtlich: „*praeter*fluamus“, sondern *per*effluamus. Dieses Wort kommt sonst nicht vor; am besten wird das *per* als Verstärkung gefaßt: „damit wir nicht ganz und gar auseinander fließen.“ Das diesem Ausdrucke zu Grunde liegende Bild ist hergenommen vom ausgegossenen und auseinanderfließenden Wasser, und paßt hier auch gut. Das Evangelium, im Glauben aufgenommen und bewahrt, hält den innern Menschen zusammen, daß er nicht in den Sorgen, Genüssen und Zerstreuungen dieser Welt auseinanderfließt.

V 2 ff. Begründung der vorhergehenden Ermahnung: „Denn wenn schon das durch Engel geredete Wort fest war, so daß jegliche Uebertretung und Ueberhörung gebührenden Lohn empfing: wie wollen wir denn wohl entrinnen, wenn wir ein so großes Heil vernachläßiget

haben? welches, anfänglich verkündet durch den Herrn, von denen, so es gehört, auf uns mit Festigkeit ist überliefert worden, indem zugleich Gott es bezeugte durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Mittheilungen des heiligen Geistes nach seinem Gefallen." — Daß unter dem δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος das mosaische Gesetz verstanden werden müsse, kann keinem Zweifel unterliegen. Nach der jüdischen Tradition war das Gesetz nicht unmittelbar von Gott selbst, dem absolut Unsichtbaren, gegeben, sondern durch Vermittlung der Engel, wie es auch nicht unmittelbar vom Volke Gottes empfangen wurde, sondern durch Vermittlung des Moses: בְּיַד מֹשֶׁה (vgl. 4 Mos. 15, 23.). Dieß drückt auch der Apostel Paulus Gal. 3, 19. aus, wenn er sagt, das Gesetz sei „angeordnet durch Engel in der Hand eines Mittlers", nämlich Mosis, der zwischen dem anordnenden Engel und dem Volke stand. Ebenso sagt Stephanus in seiner Rede Apstg. 7, 53.: οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων (vgl. V. 35. und 38.). Auch die spätere jüdische Theologie kennt diese Lehre, hat sie jedoch zum Theile auf fabelhafte Weise ausgeschmückt. Die ersten Spuren dieser Tradition finden wir 5 Mos. 33, 2. nach der Uebersetzung der LXX und Ps. 68, 18. — Das Gesetz heißt hier βέβαιος „fest" d. i. sicher, zuverlässig, und dieses βέβαιος wird durch das folgende καὶ πᾶσα παράβασις κ. τ. λ. näher erklärt und begründet: daß das mosaische Gesetz sicher und zuverläßig war, zeigte sich eben darin, daß jeder Uebertretung die bestimmte äußere Strafe auf dem Fuße folgte. In der Strafe, die Jehova über den Verletzer des Gesetzes verhängte, hatte dieses eine äußere Bürgschaft seiner Wahrheit und Unverletzlichkeit. Das καί entspricht somit dem hebräischen וְ und ist im Deutschen am besten mit „so daß" zu geben. In παράβασις und παρακοή liegt eine Paronomasie, die wir etwa durch „Uebertretung und Ueberhörung" wiedergeben können. — Das Wort μισθαποδοσία heißt eigentlich „Lohnertheilung" (vgl. 10, 35. 11, 26.); hier steht der Ausdruck im schlimmen Sinne = „Strafe." — V. 3. Zu πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα kann man aus dem Vorhergehenden τὴν ἔνδικον μισθαποδοσίαν ergänzen: Wie werden wir der gerechten Strafe entfliehen,

wenn wir uns um ein so großes Heil nicht gekümmert, dasselbe mißachtet haben? Zu σωτηρία vgl. 1, 14. Das Wort ist hier in seiner Bedeutung nicht verschieden von dem beim Apostel Paulus häufig vorkommenden εὐαγγέλιον. Hebt nun der Verfasser in dem τηλικαύτης die Größe des neuen Heiles hervor, hierfür an das eigene Bewußtsein der Leser appellirend, so weiset er in dem folgenden Relativ- und Participialsatze auf die Sicherheit hin, mit welcher diese Heilslehre ursprünglich verkündet und weiter fortgepflanzt sei. Das mosaische Gesetz war zuverläßig, weil es ursprünglich vermittelt durch Engel fortwährend durch die der Uebertretung folgende Strafe von Gott bekräftigt wurde; — die neue Heilslehre aber ist ursprünglich vom Herrn selbst verkündet und wird in der Fortpflanzung durch Wunder von Gott bestätigt; sie ist also um so sicherer, der Unglaube und Abfall um so mehr unentschuldbar. Ueber ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων scil. παρὰ τοῦ κυρίου ist schon in der Einleitung (S. 13 f.) die Rede gewesen; es sind die Apostel und unmittelbaren Jünger des Herrn gemeint. Das εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη ist prägnant, es schließt die beiden Begriffe „überliefern" und „befestigen" in sich. Richtig erklärt es Theophylakt durch: διεπορθμεύθη εἰς ἡμᾶς βεβαίως καὶ πιστῶς. Das ἐβεβαιώθη wird V. 4. näher begründet durch συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. Man übersehe hier nicht die Präposition σύν in συνεπιμαρτυροῦντος. Die Apostel legten Zeugniß ab von Christo als Augen- und Ohrenzeugen (ἐπιμαρτυρεῖν), und Gott bekräftigte ihr Zeugniß durch sein hinzukommendes begleitendes Zeugniß (συνεπιμαρτυρεῖν), welches in den Wundern lag. Christus erschien als Gottmensch, lehrte und wirkte in sichtbarer Gestalt und wollte, daß sein gottmenschliches Werk äußerlich sichtbar in beglaubigter Weise sich in der Welt fortsetze. Dazu bedurfte es aber eines doppelten Zeugnisses, eines äußern durch die Apostel und eines innern durch den heil. Geist. Daher sagt der Heiland Joh. 15, 27.: „Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen — und ihr werdet zeugen, weil ihr bei mir seid vom Anfange an." Auf diesen beiden Zeugnissen beruht fortan die Kirche, so daß sie mit Recht sich eine „heilige" und auf „den Grund der Apostel gebaute", eine apostolische Kirche nennt. Dieses Zeugniß der Apostel, welches in

der Kirche sich fortsetzt, bekräftigte Gott anfänglich durch Wunder und Zeichen. Später hörten diese mehr auf, weil die weltüberwindende Kraft, die das Christenthum entwickelte, die Geschichte der wunderbaren Ausbreitung der Kirche, wie sie später vor Augen lag, selbst das größte Wunder war und ist. In diesem Sinne sagt schön der h. Augustin.: „Miracula fuisse necessaria, priusquam crederet mundus ad hoc ut crederet mundus. Quisquis autem adhuc prodigia ut credat inquirit, magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit“ (vgl. Mark. 16, 20.). — Der Wunderbegriff wird hier je nach seinen verschiedenen Seiten verschiedentlich ausgedrückt: *τέρας* (von *τρέω*, ich zittere, bebe) heißt eine Wunderthat, in wiefern sie durch das Außerordentliche und natürlich Unbegreifliche ihrer äußern Erscheinung überrascht und zum Staunen fortreißt; das Wort bezeichnet also mehr das Aeußere eines Wunders und entspricht dem hebräischen פֶּלֶא (vgl. 2 Mos. 15, 11. Ps. 77, 12.); *σημεῖον* dagegen, hebräisch אוֹת, heißt das Wunder, in wiefern dadurch etwas Anderes angedeutet oder beurkundet wird, bezeichnet also mehr den innern Kern des Wunders; *δύναμις* aber wird das Wunder genannt, in sofern als es das Produkt einer übermenschlichen Kraft ist und so auf Gott als den Urheber hinweiset. Die *μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου* sind die Gnadenwunder, welche der Apostel 1 Kor. 12, 4. 6. *διαιρέσεις χαρισμάτων καὶ ἐνεργημάτων* nennt; es sind die *gratiae gratis datae*, von denen Paulus und nach ihm die Theologen neun Arten aufzählen. Da diese *gratiae gratis datae* dem Menschen zunächst nicht zur eigenen Heiligung, sondern zum Heile Anderer verliehen werden, so werden sie von Gott sowohl den Sündern als auch den Gerechten ertheilt, und der Mensch kann zur Erlangung derselben selbst nichts thun. Daher der Zusatz *κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν*, der bloß zu *μερισμοῖς* gehört und ächt paulinisch ist. Vgl. 1 Kor. 12, 11.: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.*

§. 2. Christus das Haupt des neuen Bundes.

2, 5. — 18.

Im engen Anschlusse an das Vorhergehende entwickelt jetzt der Verfasser den Grundgedanken des ganzen ersten Abschnittes, daß nämlich Christus der Mittler und das Haupt des neuen Bundes sei. Er knüpft wiederum seinen Beweis an eine alttestamentliche Stelle an. Die Stelle, welche er anführt, gibt ihm dann weiter die Veranlassung, dem Einwurfe, den man gegen jenen Satz aus der Erniedrigung Christi unter die Engel in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden hernehmen könnte, zu begegnen. Es lag, sagt er, in dem innern Wesen der neuen Heilsökonomie gegründet, daß der Erlöser durch Leiden seine Weihe erhielt. Christus mußte Mensch werden, mußte Fleisch und Blut annehmen d. i. in's Geschlecht eintreten, um die Sünden Aller auf sich nehmen, Allen sein Erlösungsverdienst zuwenden zu können. Denn nur in der Menschheit als einem organischen Ganzen, nicht im Reiche der reinen Geister findet eine Vererbung, eine Uebertragung wie der Schuld so auch des Verdienstes Statt.

V. 5 ff.: „Denn nicht Engeln hat er die künftige Welt, von der wir sprechen, unterworfen." Als Subjekt zu *ὑπέταξεν* ist, wie sich aus dem Contexte von selbst ergibt, *ὁ θεός* zu ergänzen. Mit *γάρ* knüpft der Verfasser diesen V. an das V. 2 f. Gesagte, insbesondere an das *ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου* wieder an, und der Gedankenzusammenhang ist: das alte Gesetz wurde vermittelt durch die Engel; sie waren also auch die Lenker und Herrn des alten Bundes, wie dieses vielfach im A. T. selbst (vgl. Dan. 12, 1. 10, 13. 20. 21. Tob. 12, 15.) und auch später bei den Rabbinen ausgesprochen wird. Das neue Heil, die *σωτηρία*, aber wurde ursprünglich verkündigt durch den Herrn; ihm ist also auch die durch dieses Heil entstandene neue Welt, der neue Bund, unterworfen. Hiernach verhält sich der Ausdruck *οἰκουμένη μέλλουσα* zu *σωτηρία* V. 3., wie die Wirkung zur Ursache, und bezeichnet die durch Christi Erlösungswerk bewirkte neue Schöpfung, den neuen Bund, die neutestamentliche Oekonomie. Der Ausdruck selbst stammt aus dem Hebräischen. Die jüdischen

Theologen theilten nämlich nach richtiger Anschauung die ganze Weltzeit in zwei Perioden: עוֹלָם הַזֶּה, *αἰὼν οὗτος*, und עוֹלָם הַבָּא, *αἰὼν μέλλων* oder *οἰκουμένη μέλλουσα*; ersterer Ausdruck bezeichnete ihnen die alttestamentliche Weltzeit; letzterer die Zeit des Messiasreiches, die messianische Weltzeit (vgl. Röm. 12, 2.). Unser Verfasser nennt nun dieses Reich Christi, obgleich es schon erschienen und gegenwärtig war, doch noch eine *οἰκουμένη μέλλουσα*, eine künftige Welt, entweder weil er dieses Reich in seiner Vollendung faßt, in welcher es auch für uns noch immer ein zukünftiges ist (auch wir müssen noch beten: „zu uns komme dein Reich"); oder, weil er hier vom Standpunkte des alten Bundes aus argumentirt. Letztere Auffassung verdient den Vorzug. — *περὶ ἧς λαλοῦμεν* sieht auf V. 3. zurück. Das *ὑπέταξεν* ist soviel als: „zu unterwerfen verheißen", und als Sinn des Ganzen stellt sich dann heraus: Nicht Engeln hat er irgendwo im A. T. die künftige Welt, das Messiasreich, von dem wir jetzt sprechen, zu unterwerfen verheißen, wohl aber findet sich eine Stelle, worin es heißt, daß er diese neue Welt dem Sohne unterwerfen wolle. Diese Stelle wird nun V. 6—8a. wörtlich genau nach den LXX angeführt: „Wohl aber hat Einer wo bezeugt sprechend: „„Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest? oder des Menschen Sohn, daß du auf ihn siehest? du hast ihn ein wenig geringer gemacht als Engel; mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt (und ihn gestellt über die Werke deiner Hände); Alles hast du unterworfen unter seine Füße."" Der Verfasser citirt unbestimmt: *διεμαρτύρατο δέ πού τις*, nicht als wenn er den Ort, wo die Stelle sich findet, grade nicht im Gedächtnisse gehabt habe, sondern weil er an solche schrieb, welche die heilige Schrift genau kannten. Die Stelle ist genommen aus Ps. 8, 5—7. Der Inhalt dieses äußerst schönen Liedes ist folgender: Groß und wunderbar erscheint Gott in den Werken der Natur, und betrachtet man die großen Wunder des nächtlichen Himmels, den Mond und die Sterne, so scheint im Vergleich zu diesen der Mensch, dieser schwache Erdbewohner, gänzlich zu verschwinden; ja man begreift kaum, wie Gott sich um ihn kümmern und ihn berück-

sichtigen sollte. Und doch ist der Mensch das Wunder über alle Wunder der sichtbaren Schöpfung Gottes. Nur um ein Geringes hat Gott ihn unter die Engel gestellt; er hat ihn mit Glanz und Würde umkleidet und ihm die Herrschaft über das ganze Naturreich übertragen. Die Natur ist eine Dienerin des Menschen. — Der Psalmist spricht, wie man leicht sieht, von dem reinen, nicht gefallenen Menschen und von der Stellung desselben zur Natur, wie sie nach der ursprünglichen Idee Gottes vom Menschen sein sollte; er stellt also nur in einem poetischen Gewande dar, was die Genesis ganz einfach erzählt, wenn es 1 Mos. 1, 26. heißt: „Und Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Thiere und über die ganze Erde.“ Desto ungezwungener und wahrer konnte mithin unser Verfasser diesen Psalm von Christus verstehen. In ihm erschien ja der Mensch *κατ᾽ ἐξοχήν*, der reine ursprüngliche Mensch, der, wie er durch seine Wunder bewies, wieder unbedingt über die Natur herrschte, und der diese Herrschaft im vollsten Maaße üben wird, wenn auch die Natur aus den Banden, in welchen sie jetzt noch seufzt, erlöset sein wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (vgl. Röm 8, 21.). Alles also, was der Psalmist hier von der hohen Würde des Menschen an und für sich und von seiner Stellung der ganzen übrigen Welt gegenüber sagt, gilt im eigentlichsten und wahrsten Sinne von Christus (vgl. 1 Kor. 15, 27 ff. Ephes. 1, 22.). — Nach dem angegebenen Gedankengange des Psalms entscheidet sich die Frage, welche von Einigen hier aufgeworfen wird, ob das *τί* in *τί ἐστιν ἄνθρωπος* die *miseria* oder die *praestantia* des Menschen bezeichne, von selbst. Zunächst bezeichnet es allerdings die Geringheit des Menschen: den großen Werken der Natur gegenüber erscheint der Mensch, bloß äußerlich genommen, gering und unbedeutend, aber in Wahrheit steht er höher als die ganze ihn umgebende Natur. — V. 7. Statt des *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους* der LXX hat der hebräische Text: וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים, „du hast ihn wenig vor Eleohim erniedrigt.“ Im Hebräischen ist der Satz eine Bezeichnung der hohen Gott-nahen Stellung des Men-

schen und das מְעַט bezieht sich auf die Würde. Die LXX übersetzen also auch hier wieder אֱלֹהִים durch *ἄγγελοι* (vgl. 1, 6.), und geben מְעַט mit *βραχύ τι*. Dieses *βραχύ τι* kann aber eine doppelte Bedeutung haben: es kann zuerst ganz in dem Sinne des hebräischen מְעַט gefaßt und auf die Würde bezogen werden; dann aber kann es als Zeitbestimmung genommen und „eine kurze Zeit" übersetzt werden. In dieser letzten Bedeutung faßt unser Verfasser den Ausdruck und bezieht ihn auf die Zeit des irdischen Lebens Christi, wie deutlich aus V. 9. erhellt. Dann bildet das Folgende: *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν*, einen Gegensatz, und ist von der auf die Erniedrigung gefolgten Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters zu verstehen: „Du hast ihn auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, dann ihn aber mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt." — Die bei den LXX folgenden Worte: *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* sind zweifelhaft, da sie in mehreren Handschriften (B. D** K. L. al.), Versionen und Vätern fehlen, und vielleicht aus dem Psalme hier eingeschoben wurden. Behalten wir aber mit der Vulgata diesen Satz bei, so liegt darin dasselbe ausgesprochen, was in dem folgenden Hemistich: *πάντα ὑπέταξας κ. τ. λ.* ausgedrückt wird, daß nämlich Christus, der Mensch *κατ' ἐξοχήν*, über die ganze Kreatur herrschen werde.

V. 8b. 9. Bei den Schlußworten der eben angeführten Psalmstelle verweilt der Verfasser, um sie zu erläutern und damit zugleich den V. 5. aufgestellten Satz zu begründen (*γάρ*), daß nämlich Gott nicht den Engeln die neue Welt unterworfen habe. Er sagt: „Denn indem er ihm Alles unterwarf, ließ er nichts ihm ununterworfen. Nun aber sehen wir noch nicht ihm Alles unterworfen. — Aber den ein wenig unter die Engel Erniedrigten, Jesum, sehen wir wegen des Erleidens des Todes mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt; damit er vermöge Gottes Gnade für Jedermann den Tod kostete." Der Verfasser urgirt besonders das *πάντα* des Citats; er setzt es deshalb des Nachdrucks halber hier mit dem Artikel. Der Sinn ist: Nicht den Engeln hat Gott die künftige Welt, die neue Heilsökonomie, unterworfen; denn

da es in der Psalmstelle heißt, daß Gott dem Menschensohne, Christo, Alles unterworfen habe, bleibt Nichts übrig, was ihm nicht unterworfen sei (vgl. 1 Kor. 15, 27.). — In dem *νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν κ. τ. λ.* macht der Verfasser sich selbst einen Einwurf aus der Seele seiner Leser: Ihr werdet sagen: wir sehen noch nicht, daß ihm Alles unterworfen sei; die tägliche Erfahrung lehrt, daß es noch Viele gibt, die sich seiner Herrschaft widersetzen, wie nun? Dieser Einwurf findet alsbald V. 9. seine Lösung, jedoch so, daß der Verfasser den eigentlichen Schluß verschweigt, da der Leser sich diesen leicht selbst machen kann: Allerdings ist ihm jetzt noch nicht Alles unterworfen; allein den für kurze Zeit unter die Engel erniedrigten Jesum sehen wir schon mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, nämlich in seiner Auferstehung, Himmelfahrt und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters. Die Worte des Psalms: „Du hast ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt", sind also an ihm bereits in Erfüllung gegangen. Die Erfüllung dieses ersten Theils ist uns aber eine sichere Bürgschaft für den Eintritt auch des zweiten, daß Gott ihm Alles unterwerfen werde. — Das *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* haben Einige, z. B. Origenes, Augustin, auf *ἠλαττωμένον* bezogen und den Sinn entweder so gefaßt: Christus sei eben durch sein Todesleiden auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget; oder: er sei um des Todesleidens willen, um den Tod für uns zu erdulden, auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget. Allein die ganze Wortstellung läßt diese Beziehung nicht füglich zu, abgesehen davon, daß die erste Erklärung sich auch grammatisch nicht rechtfertigen läßt. Denn *διά* mit dem Accusativ heißt nicht „durch", sondern „um — willen." Wir verbinden es also mit Estius mit *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον.* Durch sein Leiden und Sterben verdiente Christus nicht bloß für uns die sogenannten *bona salutaria,* sondern auch für sich d. i. für seine menschliche Natur die Erhöhung zur Rechten des Vaters, die Glorifikation; also um seines Todesleidens willen wurde er mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt (vgl. Phil. 2, 9. 10. Luk. 24, 26.). — Schwierig ist noch der Zusatz: *ὅπως χάριτι θεοῦ κ. τ. λ.* Einige verbinden ihn mit den zunächst vorhergehenden Worten: *διὰ τὸ πάθημα - - ἐστεφανωμένον;* dann ist der Sinn: „Wir sehen Jesum mit Ruhm und Herrlichkeit gekrönt wegen

des Todesleidens, welchem er sich deshalb unterzog, um für Alle den Tod zu kosten.“ So auch Estius. Allein besser scheint es doch, mit dem h. Thomas diesen Zusatz auf ἠλαττωμένον zu beziehen, wo sich dann der Sinn ergibt: „Wir sehen Christum in seiner Menschwerdung auf eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, damit er für Alle den Tod koste.“ Grade deshalb wurde Christus Mensch, und erniedrigte sich so unter die Engel, um in stellvertretender Genugthuung (ὑπέρ) für Alle den Tod zu leiden. Nach dieser Fassung bezieht sich das βραχύ τι auf das ganze irdische Leben Christi, nicht bloß auf sein Leiden. Für diese Verbindung spricht insbesondere auch V. 14. Die χάρις θεοῦ ist die gnädige Barmherzigkeit, die Liebe Gottes, die sich besonders in der Hingabe seines eingebornen Sohnes zeigte. Diese war von Seite Gottes eine freie Gnade, ein reiner Ausfluß seiner Liebe (vgl. Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. Gal. 2, 21.). Statt χάριτι θεοῦ kennt schon Origenes eine andere Lesart, die sonst nur in einigen spätern Handschriften, dann auch bei Theodoret, Ambrosius u. A. sich findet, nämlich: χωρὶς θεοῦ. Dieser Ausdruck läßt eine mehrfache Deutung zu, entweder: „damit er für Alle, Gott ausgenommen, den Tod schmecke“; oder in Verbindung mit dem Zeitworte: „damit er den Tod schmecke ohne Gott d. i. als wenn er nicht Gott wäre“ oder: „als ein von Gott Aufgegebener.“ Allein diese Lesart hat keine innere Wahrscheinlichkeit und ist vermuthlich aus einem Schreibfehler entstanden. — Der Ausdruck γεύεσθαι θανάτου, nach der rabbinischen Formel טְעַם מוֹתָא gebildet, bezeichnet bloß: „den Tod erleiden“ (vgl. Matth. 16, 28. Joh. 8, 52.). Zu gesucht erscheint es, wenn ältere Interpreten in dem Ausdrucke „schmecken“ eine Beziehung entweder auf die kurze Dauer, oder auf die Bitterkeit oder auf die Wahrheit des Todes Christi finden wollen. — Das παντός kann gefaßt werden als Masculinum; dann liegt in dem Singular ausgesprochen, daß Christus nicht bloß für alle Menschen überhaupt, sondern für jeden insbesondere gestorben sei; es kann aber auch mit den meisten ältern Auslegern als Neutrum genommen werden: „für Alles“ d. i. für die ganze Kreatur. Auch die unfreie Natur seufzt nach Erlösung und wird durch den Menschen des Erlösungsverdienstes

Christi theilhaft (vgl. Röm. 8, 21.). Die Vulgata hat *pro omnibus* scil. hominibus.

V. 10 ff. Die zeitweilige Erniedrigung Christi unter die Engel in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden lag in der menschlichen Natur begründet. Eben weil Christus nicht Engel, sondern Menschen erlösen wollte, mußte er zur Menschheit herabsteigen, mußte er selbst in das menschliche Geschlecht eintreten und die Schwachheiten und Leiden desselben tragen: „Denn es ziemte ihm, um deßwillen und durch den Alles ist, daß er, der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte, den Urheber ihres Heils durch Leiden vollende.“ Das *γάρ* knüpft diesen Satz als begründend an das unmittelbar vorhergehende *ὅπως χάριτι κ. τ. λ.* an, und der Gedankenzusammenhang ist: Jesus ist für eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, damit er vermöge Gottes Gnade für Alle den Tod erleide; denn es geziemte sich, daß der Urheber des Heils der Menschen durch Leiden seine Vollendung erhalte. In dem *ἔπρεπε* liegt nicht eine Nöthigung, eine *ἀνάγκη* — denn von einer solchen kann bei Gott nicht die Rede sein —, sondern eine aus der obwaltenden Beschaffenheit des Menschen sich ergebende Angemessenheit. Die Erlösung war von Seite Gottes eine durchaus freie That der Liebe, und ebenso auch die Art und Weise der Erlösung. Von Seiten Gottes betrachtet, darf man also nicht sagen: der Sohn mußte Mensch werden, mußte leiden, um die Menschen zu erlösen; denn Gott ist frei und allmächtig. Jedoch können und dürfen wir für die Thaten Gottes Congruenzgründe aufsuchen, und da kann man, wenn man die Sache von Seiten des faktischen Zustandes der Menschheit betrachtet, wiederum sagen, der Erlöser der gefallenen Menschheit mußte selbst Mensch sein, mußte leiden. Treffend sagt in diesem Sinne der h. Augustin.: „Non defuit Deo alius modus possibilis (scil. redimendi genus humanum), cuius potestati cuncta aequaliter subiacent, sed sanandae nostrae miseriae non fuit *alius modus convenientior*“ (de Trinit. cap. 10.). — Daß *αὐτῷ* sich auf Gott den Vater beziehe, erhellt unzweideutig aus dem ganzen Zusammenhange. Durch den Zusatz *δι᾽ ὅν τὰ πάντα καὶ δι᾽ οὗ τὰ πάντα* wird Gott als das Endziel (*δι᾽ ὅν*) und als der Urgrund (*δι᾽ οὗ*) von Allem bezeichnet. Zu-

gleich liegt aber hier gewiß auch der Gedanke eingeschlossen, daß er, welcher der Urgrund und das Endziel aller geschaffenen Wesen ist, auch die besten und weisesten Anschläge zu ihrem Heile zu fassen im Stande sei. Das *δι' οὗ* steht im N. T. gewöhnlich nur vom Sohne, durch welchen Gott die Welt erschaffen hat (vgl. Joh. 1, 3. 1 Kor. 8, 6 u. a. St.). Hier, wo es offenbar vom Vater steht, müssen wir es als gleichbedeutend mit *ἐξ οὗ* fassen (vgl. Röm. 11, 36.). — Große Schwierigkeit macht das Particip *ἀγαγόντα* sowohl rücksichtlich seiner Beziehung als auch in Betreff seiner Bedeutung. Einige Ausleger, durch den Accusativ verleitet, verbinden *ἀγαγόντα* mit *ἀρχηγόν* und übersetzen: „Es ziemte ihm, den viele Söhne zur Herrlichkeit führenden Urheber ihres Heiles durch Leiden zu vollenden." Allein diese Verbindung ist schon grammatisch unstatthaft wegen des Artikels *τόν* zwischen *ἀγαγόντα* und *ἀρχηγόν*, es müßte dann durchaus *τὸν πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα ἀρχηγόν* heißen. Entschieden spricht aber, wie Bleek richtig bemerkt, gegen diese Verbindung die einfache Bezeichnung *πολλοὺς υἱούς*, welche nur dann natürlich ist, wenn von einer Sohnschaft gegen denjenigen die Rede ist, welcher in *ἀγαγόντα* Subjekt ist; unleugbar ist hier aber von einer Sohnschaft der Menschheit gegen Gott den Vater, nicht gegen Christum die Rede. Wir müssen also *ἀγαγόντα* auf *αὐτῷ* beziehen; statt des Dativs, den man erwarten sollte, steht der Accusativ, um das Particip näher mit dem Infinitiv *τελειῶσαι* zu verbinden. Eine solche Construktion ist nicht selten (vgl. Apstg. 15, 22. 11, 12. 25, 27. Luk. 1, 74). Was dann die Bedeutung dieses Particips angeht, so haben Einige versucht, den Aorist als eigentliches Präteritum festzuhalten, und mit der Vulgata übersetzt: „Es ziemte ihm, daß er, der viele Söhne zur Herrlichkeit geführt hatte *(qui adduxerat)*, den Urheber ihres Heiles durch Leiden vollende." Hiernach könnten wir unter *υἱούς* nur die frommen Väter des alten Bundes verstehen. Allein es paßt durchaus nicht zu dem ganzen Gedankengange unsers Briefes zu sagen, daß die Altväter bereits zur Herrlichkeit geführt seien. Erst nachdem Christus als *πρόδρομος* uns vorangegangen und als Hoherpriester in's Allerheiligste eingegangen ist, ist auch uns der Vorhang geöffnet, der Eingang in den Himmel gestattet (vgl. 5, 9. 6, 20.).

Wir müssen also hier den Aorist in der Bedeutung des Futurs nehmen: „der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte." So der h. Thomas, der das *„qui adduxerat"* der Vulgata umschreibt durch *adducendos praeordinaverat.* So auch Erasmus und Klee. Auch sprachlich läßt sich diese Auffassung rechtfertigen; denn der Infinitiv des Aorists nähert sich häufig dem Futuro (Bernhardy Syntax S. 383); seltener allerdings das Particip. — Ἀρχηγός bezeichnet zunächst einen Anführer besonders im Kriege, Herzog, dann auch Stammvater, endlich ist es soviel als *αἴτιος*, Urheber. Das Wort *τελειοῦν* mit seinen Derivatis kommt in unserm Briefe häufig vor und zwar sowohl in Beziehung auf Christum selbst (vgl. außer dieser Stelle noch 5, 9. 7, 28.) als auch in Beziehung auf die durch ihn Erlös'ten (vgl. 7, 11. 19. 9, 9. 10, 14. 11, 40.). Nach der Etymologie bezeichnet *τελειοῦν τινα* „einen vollkommen (*τέλειος*) machen, zu seinem Ziele (*τέλος*) führen", also: vollenden." In Beziehung auf Christum kann das Wort nur von seiner menschlichen Natur verstanden werden, und bezeichnet dann die Vollendung derselben, die mit seiner Glorifikation eintrat, wo der Mensch Christus mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt zur Rechten des Vaters sich setzte, wo also die menschliche Natur in ihm ihr wahres *τέλος* erreichte. Der h. Johannes braucht dafür das Wort *δοξασθῆναι.* Diese Glorifikation seiner Menschheit erwarb sich Christus durch sein Leiden, daher *διὰ παθημάτων.* Eine genaue Parallele zu dieser Stelle bildet der Ausspruch des Heilandes selbst beim Luk. 24, 26.: „Mußte nicht Christus leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen", wo das *εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν* ganz unserm *τελειῶσαι* entspricht. Man vergleiche noch Phil. 2, 8 f.: „Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode am Kreuze. Darum hat Gott ihn auch erhöhet und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist." — Der Sinn dieses V's ist hiernach so zu fassen: Gott wollte die Menschen wieder zu seinen Söhnen machen; zur Sohnschaft Gottes konnte aber der gefallene Mensch, wenn ihm dieß überhaupt möglich gewesen wäre, nur auf dem umgekehrten Wege gelangen, als auf welchem er diese verloren hatte. Er war von Gott abgefallen durch Ungehorsam und Hingabe an die sinnliche Lust; zu Gott zurückkehren konnte er also nur durch Selbstverläugnung

und Abtödtung, durch Leiden. Aber der Mensch vermochte dieses nicht aus eigenen Kräften; es mußte ein Anderer, und zwar der Sohn Gottes κατ᾽ ἐξοχήν, für ihn eintreten, und dieser mußte als unser Vorgänger zuerst den Weg der Leiden wandeln; nur wenn wir ihm auf diesem Wege folgen, können wir wieder zur Sohnschaft Gottes gelangen.

V. 11 ff. Der erste Theil des V's 11.: „Denn sowohl der Heiligende als die, welche geheiliget werden, — aus Einem sind sie alle“, — ist vielfach verschieden aufgefaßt und gedeutet worden. Das γάρ zeigt an, daß hier etwas Vorhergehendes begründet und erläutert werden soll; allein da der Verfasser in dem vorhergehenden V. einen großen Gedankenreichthum in wenige Worte zusammengefaßt hat, so fragt es sich, was speciell hier seine Begründung finden soll. Von der Antwort auf diese Frage hängt die Erklärung der einzelnen Ausdrücke ab. Die meisten neuern Ausleger beziehen das γάρ auf πολλοὺς υἱούς V. 10., und meinen, daß durch diesen Satz gezeigt werden solle, warum die Erlöseten mit dem Erlöser den gleichen Namen Söhne Gottes führen: „denn Christus, der Heiligende, und die Menschen, welche geheiliget werden, sind alle von Einem.“ Nach dieser Erklärung kann sich das ἐξ ἑνός nur auf Gott beziehen, und der Sinn wäre: Gott wollte viele Söhne zum Heile führen; ich sage „Söhne“, denn Christus der Heiligende und die Menschen, welche durch ihn geheiliget werden, sind von Einem, nämlich von Gott, sind Söhne Gottes, und deßhalb, weil die Menschen so hoch erhoben sind, schämte er sich nicht, sie seine Brüder zu nennen. Allein dieser Gedanke wäre doch sehr unbedeutend und matt; auch ist Christus in ganz anderer Weise ἐκ τοῦ θεοῦ, als die Menschen; endlich spricht gegen diese Erklärung das V. 13. angezogene Citat: ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ᾽ αὐτῷ, wodurch erklärt werden soll, daß Christus in einem ähnlichen menschlichen Kindesverhältnisse zu Gott gestanden, wie die Erlöseten, wo also unverkennbar auf die menschliche Natur in Christo hingewiesen wird. Daher deuten Andere (Erasmus, Estius, Justinian) das ἐξ ἑνός auf Adam; es soll nach ihnen in diesem Satze ausgedrückt sein, daß Christus, der Sohn Gottes per eminentiam, an unserer Niedrigkeit Theil genommen und dadurch die Menschen zu Söhnen Gottes

gemacht habe: Christus, der Heiligende und wir die Geheiligten sind allzumal von Einem Stammvater, Adam. Auf dasselbe hinaus kommt die Erklärung des Cornelius a. Lap. u. A., welche ἑνός als Neutrum nehmen und σπέρματος oder αἵματος oder γένους ergänzen: „aus einem Stamme, von einer und derselben Natur.“ Mit dieser Erklärung des ἐξ ἑνός von Adam müssen wir übereinstimmen, nur glauben wir, daß die Beziehung dieses Satzes zum Vorhergehenden in etwas anderer Weise zu fassen sei. Das ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγ. ἐξ ἑνὸς πάντες ist nämlich mehr als eine allgemeine Sentenz anzusehen, die dasselbe ausspricht, was der Verfasser unten 5, 1. etwas anders ausdrückt, wenn er sagt: „Jeglicher Hohepriester wird aus den Menschen genommen und für Menschen bestellt in ihren Angelegenheiten bei Gott“ d. i. nur ein Mensch kann Priester für die Menschen sein. So hier: der Heiligende (d. i. eben der Priester) und die von ihm geheiliget d. i. mit Gott versöhnt werden, sind Alle aus Einem Stamme, von Einem Urvater, Adam. Die Anwendung dieser allgemeinen Regel auf Christus lag nahe, und wird in dem Folgenden vorausgesetzt. Fassen wir aber den Satz so, dann darf er nicht als eine bloße Erläuterung des πολλοὺς υἱούς angesehen werden, sondern er dient zur Begründung des vorhergehenden Hauptgedankens, der in V. 9. ausgedrückt liegt, daß Christus auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget d. i. Mensch werden mußte. Der Gedankengang ist dann: Christus ist auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget d. i. Mensch geworden, um für Alle den Tod zu kosten. Letzteres ziemte sich; denn da Gott beschlossen hatte, die Menschen als seine Söhne zur Verherrlichung zu führen, der Weg zur δόξα aber für den gefallenen Menschen nur durch Leiden geht, so mußte Christus, als der Vorgänger und Anführer unsers Heiles, auf eben diesem Wege der Leiden zur Vollendung gelangen. Um aber leiden und das Verdienst seines Leidens den Menschen zuwenden zu können, mußte er in's Geschlecht herabsteigen, mußte er Mensch werden; denn nur im Geschlechte, als organischem Ganzen, kann von einer Uebertragung des Verdienstes die Rede sein. Der Heiligende d. i. hier der Erlösende und die welche geheiliget d. i. erlöset werden, müssen aus einem Stamme sein; mit andern Worten: Christus mußte Mensch und so für eine kurze Zeit unter

die Engel erniedriget werden, um die Menschheit erlösen zu können (vgl. Röm. 5, 15. 1 Kor. 15, 21.). So im Wesentlichen auch Estius: „Est probatio talis: Christus a Deo constitutus est pontifex, qui oblato sacrificio *sanctificaret* i. e. peccatis emundaret ac Deo reconciliaret genus humanum. Atqui sacerdos *sanctificans* et populus, *qui sanctificatur*, *ex uno sunt* i. e. ex uno primo parente. Igitur et Christus humanam carnem suscipere debuit, eamque miseriis ac passionibus obnoxiam, qualem ceteri habent homines.“ Ebenweil nun Christus wahrer Mensch wurde, durch seine Mutter mit uns denselben Stammvater, nämlich Adam, hat, deßhalb konnte er in Wahrheit die Menschen seine Brüder nennen. Daher fährt der Verfasser fort: „weßwegen er (Christus) sich nicht schämet, Brüder sie zu nennen.“ Daß nun Christus die Menschen seine Brüder nennt, zeigt der Verfasser V. 12 f. aus alttestamentlichen Stellen, in welchen der Messias redend eingeführt wird und die Menschen seine Brüder nennt: „indem er spricht: „„Ich werde deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Gemeinde dir lobsingen““; und wiederum: „„Ich werde vertrauen auf ihn.““ Und wiederum: „„Siehe, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat.““ — Die erste Stelle ist genommen aus Ps. 22, 23. Dieser Psalm ist in seinem ersten Theile ein Klagelied, gesungen aus dem tiefsten Abgrunde der Herzensangst. Kaum hat sich aber die Wehklage in der Mitte des Liedes zu einem Hülferufe zu Gott emporgerungen, so schwingt sich alsbald der h. Sänger zu einer wunderbaren Hoffnung auf. David aber, der Sänger des Psalms, war in seinen Leiden und Schmerzen, die er für die gerechte Sache erduldete, und auch in seinen Hoffnungen nur ein Vorbild des wahren Mannes der Schmerzen, nämlich Christi; und indem er sein Elend und seine Noth schildert, und in seinem Gottvertrauen seinen Sieg erblickt, schaut er im Geiste den, von welchem er nur ein schwaches Vorbild war. Daher mischt er in seine Schilderung Züge ein, die im eigentlichsten Sinne nur auf das Urbild passen. Die Messianität dieses Psalms hat Christus selbst anerkannt, da er beim Beginne seiner Todesschauer am Kreuze die Anfangsworte dieses Psalms: „O Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen!“ mit lauter Stimme rief.

Und vielleicht müssen wir annehmen, daß Christus am Kreuze den ganzen Psalm durchgebetet habe, so daß mit dem Weheruf des Anfanges auch der Triumphruf des Endes vor seine Seele trat. — Der Hauptnachdruck liegt auf τοῖς ἀδελφοῖς μου. Christus ist als Mensch, wie der Apostel Röm. 8, 29. sagt, der „Erstgeborne unter vielen Brüdern" geworden; nur waltet der Unterschied zwischen ihm und uns ob, daß er das, was wir per gratiam adoptionis sind, per unionem hypostaticam ist. Er ist auch als Mensch der *filius naturalis Dei*, wir die *filii adoptivi*, immerhin also doch seine Brüder. Das zweite und dritte Citat ist genommen aus Jes. 8, 17 f., welche Stelle der Verfasser wiederum (vgl. 1, 8.) durch καὶ πάλιν in zwei Citate spaltet. Der Nervus probandi liegt in dem zweiten Citate in dem Worte πεποιθώς. Nur als Mensch konnte Christus von sich sagen, daß er auf Gott vertraue. Also liegt hierin wieder die menschliche Natur in Christo ausgesprochen. Ebendasselbe liegt in dem dritten Citate ausgedrückt. Wie Christus in der ersten Stelle die Menschen seine Brüder nannte, so nennt er sie hier seine Kinder. Das Kindesverhältniß drückt aber ebenso, als das Bruderverhältniß, die Einheit der Natur aus. Christus ist durch seine Menschwerdung sowohl unser Bruder, als auch, als zweiter Adam, unser Vater geworden. Vgl. Joh. 17, 6.: „Ich habe deinen Namen offenbart den Menschen, die du mir gegeben hast von der Welt. Sie waren dein und du hast sie mir gegeben."

V. 14 f. Was der Verfasser V. 11. durch eine allgemeine Sentenz ausgedrückt hat, daß nämlich Christus, um die Menschen zu erlösen, selber Mensch werden mußte, erklärt er hier näher mit den Worten: „Da nun die Kinder Blutes und Fleisches theilhaftig geworden sind, so hat auch er gleichfalls ebendaran Theil gehabt, auf daß er durch den Tod vernichte den, welcher die Gewalt des Todes hatte d. i. den Teufel, und alle die befreite, so durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch in Knechtschaft gefangen gehalten wurden." — Die menschliche Natur nach ihrer materiellen Seite wird sonst gewöhnlich σάρξ καὶ αἷμα, von den Rabbinen בָּשָׂר וָדָם, bezeichnet. Auch hier hat die

Recepta σαρκὸς καὶ αἵματος; es ist aber nach überwiegenden Zeugen mit Lachm. und Tischend. umgekehrt αἵματος καὶ σαρκός zu lesen (vgl. Eph. 6, 12.). Nach dieser Lesart geht das Innerlichere und Wichtigere, das Blut, dem Augenfälligern und Handgreiflichern, dem Fleische, vorher, ohne Zweifel im Hinblicke auf das Blutvergießen, auf welches hin der Heiland in Gemeinschaft des Leibeslebens mit uns getreten ist. — Durch οὖν wird das hier Gesagte als Folgerung aus dem Vorhergehenden, besonders aus dem τὰ παιδία ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός bezeichnet, und der Sinn ist: Da nun diejenigen, die Gott als Kinder Christo einverleiben wollte, Blut und Fleisch haben, so mußte Christus, der ihr zweiter Stammvater werden sollte, ebenfalls Blut und Fleisch d. h. die menschliche Natur annehmen. Denn nur als Mensch konnte Christus sterben, und durch seinen Tod in stellvertretender Genugthuung die Schuld der Menschheit tilgen und durch seine Auferstehung den Tod der Menschen aufheben, mit andern Worten: Stammvater eines neuen Geschlechtes werden. — Das Adverb. παραπλησίως nehmen Einige in seiner ursprünglichen Bedeutung: „in beinahe gleichkommender, oder ähnlicher Weise.“ Es soll dann dadurch angedeutet sein, daß Christus nicht ein gewöhnlicher Mensch wie wir, sondern ein Mensch gewordener Gottessohn war, wie auch Paulus (Phil. 2, 7.) von Christus nicht gradezu ἄνθρωπος γενόμενος sagt, sondern ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Allein da hier die Hauptbestandtheile des menschlichen Leibes, an denen Christus doch ebenso wie wir participirte, genannt werden, so ist es besser mit den Meisten das Adverbium im Sinne von „gleichfalls, ebenfalls“ zu nehmen. — τῶν αὐτῶν scil. αἵματος καὶ σαρκός. Das Verbum καταργεῖν = ἀεργὸν ποιεῖν heißt „unwirksam machen, vernichten.“ Christus hat durch seinen Tod den Teufel unwirksam gemacht, indem er durch diesen höchsten Akt seines Gehorsams für den Ungehorsam der Menschen genug that, und sie so der Herrschaft des Satans enthob. Der Teufel wird hier der Machthaber des Todes genannt, weil er der Urheber der Sünde war; der Tod aber die am meisten in die Augen fallende Folge der Sünde ist. Statt daß es hier heißt, Christus habe den Machthaber des Todes vernichtet, sagt Paulus (2 Tim. 1, 10.) gradezu, Christus habe den Tod

vernichtet, und bei Johannes lesen wir oft, daß es für die Gläubigen keinen Tod mehr gebe. In allen diesen Stellen kann nur der leibliche Tod gemeint sein; und doch hat Christus, wie die tägliche Erfahrung lehrt, nicht das physische Sterben aufgehoben. Wie ist es also zu verstehen, wenn es heißt, Christus habe den Tod vernichtet, oder er habe den unwirksam gemacht, der die Macht des Todes habe? — Christus hat den Tod vernichtet dadurch, daß er ein neues, den Tod überwindendes, geistig-leibliches Leben der Menschheit mittheilte. In der Wiedergeburt aus Christo nämlich werden wir nicht bloß geistig, sondern dem Keime nach auch leiblich aus ihm wiedergeboren; es wird uns in der h. Taufe der Keim eines unsterblichen, glorreichen Leibes eingepflanzt, welcher hienieden gehegt durch den beständigen Gnadenzufluß von Oben und genährt besonders durch die h. Eucharistie (Joh. 6, 51 ff.), dereinst bei der Auferstehung zur vollen Ausgeburt kommt. Bei dem wahrhaft aus Christo Wiedergeborenen und durch das allerheiligste Sakrament Genährten ist also das Sterben eigentlich nur ein Abstreifen der gröbern Umhüllung, die den Geburtskeim schon in sich trägt; der Tod hat somit bei diesen seinen eigentlichen Stachel verloren (vgl. das zu Eph. 5, 30. Gesagte). — V. 15. läßt eine doppelte Construktion zu. Man kann zuerst den Genit. δουλείας zu ἀπαλλάξῃ und ἔνοχοι ἦσαν zu φόβῳ θανάτου ziehen; dann müssen wir übersetzen: „damit er diejenigen von der Sklaverei befreite, welche ihr ganzes Leben hindurch der Todesfurcht unterworfen waren.“ Allein natürlicher ist es mit der Vulgata δουλείας von ἔνοχοι ἦσαν abhängig sein zu lassen und zu übersetzen: „und damit er diejenigen befreiete, welche durch Todesfurcht - - der Sklaverei verfallen waren.“ Der Tod war gleichsam der Alp, der die alte Welt drückte, und wenn auch einzelne Philosophen durch manche Vernunftgründe die Todesfurcht besiegen zu können wähnten, so war dieses doch zuletzt ein fruchtloses Unternehmen, da das Jenseits ihnen dunkel und unbekannt war. Dieß spricht sich recht in den trüben Worten des sterbenden Aristoteles aus: „Nackt bin ich in die Welt gekommen, elend habe ich gelebt, zweifelhaft sterbe ich; ich weiß nicht, wohin ich kommen werde; aber du Wesen aller Wesen erbarme dich meiner.“ Von dieser Sklaverei der Todesfurcht hat uns Christus befreit durch seine Lehre

und durch seine Auferstehung; und der Todesfurcht der alten Welt steht jetzt das christliche Vertrauen gegenüber, womit wir dem Tode muthig in's Auge schauen können, wissend daß der Tod nur der Durchgang zum bessern Leben ist.

V. 16. Hier wird die Nothwendigkeit des μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκός V. 14. näher begründet mit den Worten: „Denn doch nicht irgendwo nimmt er sich der Engel an, sondern des Saamens Abrahams nimmt er sich an." Der Gedanke ist: Eben weil Christus die Menschen und nicht die Engel erlösen wollte, mußte er Blut und Fleisch annehmen, mußte er selbst in's Geschlecht herabsteigen, um sein Verdienst zum Gemeingute Aller machen zu können. Denn nur in der Menschheit, als einem organischen Ganzen, kann sich Verdienst wie Mißverdienst vererben, nicht im Reiche der Geister, die nur ein Collektivganzes bilden. Der menschliche Leib ist gleichsam der Leiter wie der Urschuld von Adam her, so auch des Urverdienstes von Christo her. — Wir lesen am besten mit der Vulgata δή που in zwei Wörtern; das πού bezieht sich dann auf Schriftstellen: „denn doch nicht irgendwo lesen wir im A. T., daß er sich der Engel annehme." In Einem Worte entspricht δήπου unserm „doch wohl, ja doch." — ἐπιλαμβάνεσθαί τινος eigentlich „Jemanden an der Hand anfassen, um ihm zu helfen", dann: „sich Jemandes annehmen." In demselben Sinne muß auch das „*apprehendere*" der Vulgata genommen werden. Der Ausdruck bezeichnet nie „die Natur Jemandes annehmen", wie einige ältere Interpreten (Chrysost., Theodoret, Oekum. u. A.) ihn haben verstehen wollen. Statt σπέρματος Ἀβραάμ sollte man σπ. Ἀδάμ oder den allgemeinen Ausdruck ἀνθρώπων, als den natürlichen Gegensatz zu ἀγγέλων, erwarten. Der Verfasser gebraucht aber diesen Ausdruck mit Rücksicht auf die Verheißungen, welche dem Saamen Abrahams geschahen, und weil er an Hebräer schrieb.

V. 17 f. Folgerung aus V. 16.: „Deshalb mußte er in Allem den Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und ein treuer Hoherpriester würde vor Gott, um zu versöhnen die Sünden des Volkes." — ὅθεν = *unde sequitur ut*, welches in unserm Briefe häufig wiederkehrt, kommt bei Paulus nicht vor. Das ἐλεήμων ziehen wir

am besten zu *ἀρχιερεύς* und nehmen es nicht mit Einigen als Prädikat für sich. — *τὰ πρὸς τὸν θεόν* ist so viel als *κατὰ τὰ πρὸς τὸν θεόν*, und heißt eigentlich: „treu in Rücksicht der Dinge, die sich auf Gott beziehen.“ Dieses *πιστὸς ἀρχ. τὰ πρὸς τ. θεόν* findet seine nähere Beziehung in dem Zwecksatze *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τ. ἁμαρτίας τ. λαοῦ*. Der Vollzug aller für die Gesammtgemeinde darzubringender Sündopfer, insbesondere des Sündopfers am alljährlichen Versöhnungstage, also das *ἐξιλάσκεσθαι περὶ τοῦ λαοῦ*, war im alten Bunde die dem Hohenpriester als solchem obliegende Berufsaufgabe (3 Mos. 4, 13 ff. 16, 1 ff.). Mit Bezug darauf sagt der Verfasser *τοῦ λαοῦ* statt *ὑμῶν*. Es ist aber hier unter *λαός* das wahre *σπέρμα Ἀβραάμ* (V. 16.), das auserwählte Volk, das *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα* zu verstehen. Fassen wir nun den Gedanken in seinem Zusammenhange auf. Eben hat der Verfasser gesagt, Christus nehme sich der Menschen an, nämlich um ihre Sünden zu tilgen und sie mit Gott wieder zu versöhnen. Hier fährt er nun fort: Um die Menschen mit Gott wieder zu versöhnen, mußte er das Opfer seiner selbst, was der erste Adam und seine Nachfolger Gott geweigert hatten, seinem himmlischen Vater darbringen, mußte also als Mittler, als ein wahrer Hoherpriester zwischen Gott und die Menschen treten. Um aber wahrer Hoherpriester und Vermittler zwischen Gott und den Menschen zu sein, mußte er nach Oben hin (*τὰ πρὸς τὸν θεόν*) treu und gerecht sein (*πιστός*) d. h. er mußte der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leisten; nach Unten hin aber mußte er *ἐλεήμων* sein, Erbarmen üben. Denn unsere Erlösung haben wir nur der Erbarmung Gottes und Christi zu verdanken. Um aber ein wahrhaft barmherziger Hohepriester sein zu können, mußte er uns in Allem, was zur menschlichen Natur gehört, auch in deren Schwachheit und Versuchbarkeit, gleich werden. — Dieser letzte Gedanke wird dann V. 18. näher begründet: „Denn selbst versucht in dem, was er gelitten hat, kann er Andern, die versucht werden, helfen.“ Christus ist seinen Brüdern, den Menschen, in Allem gleich geworden, er ist freiwillig in alle Leiden der Menschheit eingegangen, um sie an sich zu erproben, sie gleichsam praktisch kennen zu lernen; somit wird er auch desto eher geneigt sein, sich der Bedrängten erbarmungsvoll an-

zunehmen. — Das ἐν ᾧ nehmen wir mit der Vulgata in der Bedeutung ἐν τούτῳ ὅ (Win. S. 144.) und fassen es nicht mit den Meisten = ἐν τούτῳ ὅτι: „inwiefern, weil." Zu πειρασθείς ist zu bemerken, daß Christus selber Luk. 22, 28. seine Leiden Versuchungen nennt. Unten 4, 15. wird dieser Gedanke weiter ausgeführt.

§. 3. Christi Erhabenheit über Moses.

3, 1—6.

Nachdem der Verfasser im Vorhergehenden bewiesen hat, daß Christus höher stehe, als die Engel, welche den alten Bund von Seite Gottes vermittelten; nachdem er ferner gezeigt, daß die zeitweilige Erniedrigung Christi in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden dieser seiner Würde keinen Eintrag thue, sondern vielmehr in der Natur der zu erlösenden Menschheit begründet liege, blieb ihm, um seinen Beweis zu vollenden, nur noch übrig zu zeigen, daß Christus auch höher stehe als Moses, der als Vermittler des alten Bundes zwischen den Engeln und dem Volke Israel stand. Eigentlich lag dieser Beweis implicite schon in dem Vorhergehenden, und deßhalb zeigt der Verfasser hier nur eben darauf hin, um dann die 3, 7 — 4, 13. folgende Ermahnung daran zu lehnen. Er beginnt diesen Abschnitt wieder, ähnlich wie 2, 1., mit einer Ermahnung, die sich enge an die vorhergehende dogmatische Ausführung anschließt.

V. 1 f.: „Deßhalb, heilige Brüder, die ihr der himmlischen Berufung theilhaftig seid, blicket hin auf den Abgesandten und Hohenpriester unsers Bekenntnisses, auf Jesum." Das ὅθεν knüpft an das 2, 17. 18. Gesagte an: deßhalb, weil Christus ein barmherziger und treuer Hoherpriester ist, sollen wir vertrauensvoll auf ihn blicken, um selbst treu zu bleiben. — ἀδελφοί ist die gewöhnliche Benennung der Christen; ἅγιοι aber werden sie genannt als solche, die von der Welt ausgeschieden und zur Heiligkeit berufen sind (vgl. Röm. 1, 7.). Hier hat diese Anrede noch einen besondern Nachdruck, weil der Verfasser kurz vorher daran erinnert hat, daß Christus sich nicht geschämt, uns „Brüder" zu nennen (2, 11.).

Der Ausdruck wird näher erklärt durch die Apposition: *κλήσεως ἐπ. μέτοχοι.* Unter *κλῆσις* ist die Berufung zum Christenthum zu verstehen; diese wird eine himmlische genannt, weil sie vom Himmel kommt und zum Himmel führt (vgl. Röm. 8, 29. 30.). Das Verbum *κατανοεῖν* heißt: „mit Sorgfalt auf etwas sehen, betrachten." Der Genitiv *τῆς ὁμολογίας* gehört sowohl zu *τὸν ἀπόστολον* als auch zu *ἀρχιερέα*, wie schon das Fehlen des Artikels vor *ἀρχιερέα* anzeigt; *ὁμολογία* ist aber das Bekenntniß des Evangeliums d. i. der Glaube (vgl. 1 Tim. 6, 12. 13.). Christus wird nun (und zwar einzig im N. T. nur hier) der „Apostel" unsers Glaubens genannt, weil er vom Vater gesandt ist, uns den Glauben zu überbringen. Seine Rechtfertigung erhält dieser Ausdruck aus jenen Stellen der heil. Schrift, in welchen es heißt, daß der Vater seinen Sohn in die Welt gesandt habe (*ἀπέστειλεν*) z. B. Joh. 17, 3. 8. 18. 20, 21. Gal. 4, 4 u. a. War Christus von Seiten Gottes der Apostel an die Menschen, derjenige, der die Gnade und Wahrheit von Gott den Menschen überbrachte, so ist er von Seiten der Menschen der Hohepriester, der fortwährende Versöhner der Menschheit vor Gott. Er vereinigte somit die beiden Aemter, welche im alten Bunde zwischen Moses und Aaron getheilt waren. Andere suchen die Nebeneinanderstellung der beiden Ausdrücke *ἀπόστολος* und *ἀρχιερεύς* aus einer jüdischen Cultuseinrichtung zu erklären. Nach dem Talmud wurde nämlich am großen Versöhnungstage der Hohepriester mit einer bestimmten Formel zum Vertreter des Volkes vor Gott sanktionirt und erhielt als solcher den Namen „Gesandter des Synedriums", שְׁלִיחַ בֵּית דִּין. Allein es ist unnöthig, zu einer so gesuchten Erklärung seine Zuflucht zu nehmen. — Es heißt V. 2. weiter von Jesu: „Der treu ist dem, der ihn angestellt hat, wie auch Moses in seinem ganzen Hause." Schon oben 2, 17. nannte der Verfasser Christum einen „treuen" Hohenpriester; hier erinnert dieses Adjektiv ihn an die Stelle 4 Mos. 12, 7., wo Moses *πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ θεοῦ* genannt wird, und dient ihm so zum Uebergang auf den Vergleich zwischen Moses und Christus. Das *τῷ ποιήσαντι* fassen Einige in dem Sinne: „Dem, der ihn gemacht d. i. erschaffen hat." So die alte lateinische Uebersetzung

der Codd. D. E.: *fidelem esse Creatori suo*; ferner Ambrosius, Primasius u. A. Allein besser ist es, hier, wo von dem Amte Christi die Rede ist, das Verbum ποιεῖν in der Bedeutung von „einsetzen" zu fassen (vgl. Apstg. 2, 36. und das hebr. עָשָׂה 1 Sam. 12, 6.). Wir können dann als zweiten Accusativ ergänzen: ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα. Nach Μωυσῆς ist nicht mit Einigen ein Komma zu setzen, so daß ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ zu πιστὸν ὄντα zu ziehen wäre — dieß widerspräche dem V. 6., wornach Christus nicht ἐν οἴκῳ sondern ἐπὶ τὸν οἶκον ist —; sondern ἐν ὅλῳ τ. οἴκ. αὐτ. gehört zu Μωυσῆς als alttestamentlicher Ausspruch über diesen. Der Genitiv αὐτοῦ geht auf Gott; das „Haus Gottes" aber bezeichnet die alttestamentliche Theokratie, welche häufig im A. T. בֵּית יְהוָה genannt wird. Moses war ein treuer Diener des Herrn, nicht über einen Theil seines Hauses, um irgend einen einzelnen Befehl Gottes in seinem Reiche auszurichten, wie Samuel, Elias und die andern Propheten; sondern er war mit der Einrichtung und Leitung des ganzen Hauses Gottes betraut; hierin besteht seine Aehnlichkeit mit Christo.

V. 3. Die V. 1. gegebene Ermahnung, mit aller Sorgfalt auf Jesum zu blicken, wird hier begründet (daher γάρ) durch den Hinweis auf seine hohe Würde über Moses. Da aber in der eben angeführten Stelle des A. T. Moses ein treuer „Knecht" in dem „Hause" Jehova's genannt wird, so fährt der Verfasser hier in demselben Bilde fort, und nimmt den Vergleich zwischen Moses und Christus her von einem Hause und dessen Erbauer: „Denn einer größern Herrlichkeit ist dieser vor Moses gewürdiget, insoweit größere Ehre als das Haus derjenige hat, welcher es bereitet." — οὗτος geht auf Ἰησοῦν V. 1. Das Verbum ἀξιοῦσθαί τινος heißt „einer Sache werth geachtet werden", und sie demnach auch erhalten. Zweifelhaft ist, wovon der Genitiv τοῦ οἴκου regiert wird. Nach der Vulgata, welche *domûs* (Genit.) übersetzt, könnte man ihn von τιμήν abhängig sein lassen; dann müßten wir übersetzen: „insofern größere Ehre des Hauses d. i. am oder vom Hause der Erbauer hat", und in Gedanken ergänzen: größere Ehre, als irgend ein Anderer, der nicht der Erbauer und Gründer ist. Treffender

aber wird der Gedanke, wenn wir *τοῦ οἴκου* von dem Comparativ *πλείονα* abhängig sein lassen und übersetzen: „insoweit größere Ehre als das Haus derjenige hat, welcher es bereitet." So Erasmus, Estius u. A., welche daher auch den Genitiv *domus* der Vulgata als Nachahmung des griechischen Genitivs bei Comparativen statt des Ablativs fassen. Bei *οἶκος* dürfen wir aber nicht an das bloße Gebäude denken; sondern es begreift die Bewohner und namentlich die Diener mit ein. Darauf deutet schon das *κατασκευάζειν*, welches mehr ist, als *οἰκοδομεῖν*, indem es außer dem Bauen des Hauses auch die Einrichtung und Ausrüstung mit der gehörigen *κατασκευή* umfaßt. Zu dieser *κατασκευή* gehörten aber im Alterthume auch die Diener, Knechte und Mägde. Hiernach ist der Gedanke, der dem Bilde zu Grunde liegt: Moses gehörte als Diener mit zu dem alttestamentlichen *οἶκος;* der Begründer der alttestamentlichen Oekonomie war aber Christus. Wie nun der Begründer eines Hauswesens höher steht, als dasjenige, was zu diesem Hauswesen gehört, so steht auch Christus höher als Moses.

V. 4. In dem vorigen V. hat der Verfasser auf Christum, als den Begründer der alttestamentlichen Theokratie, der Gemeinde Israel, hingedeutet. Dieses konnte den Lesern seines Briefes auffallend sein, da im A. T. Israel immer das Haus Jehova's, בֵּית יְהוָֹה, genannt wird. Daher gibt er hier in einem Zwischensatze nebenbei die Rechtfertigung: „Denn jegliches Haus wird von Jemanden bereitet; der aber Alles bereitet hat das ist Gott." Nach dem ganzen Zusammenhange ist der natürliche Sinn dieses Satzes der: Jedes irdische Haus und Hauswesen hat einen menschlichen Erbauer und Begründer, obgleich Gott, der Schöpfer von Allem, als der auctor primarius eines jeglichen Hauses angesehen werden muß. So ist es nun auch mit dem Hause Israel, der alttestamentlichen Theokratie. Gott ist allerdings der erste Urheber desselben, aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß Christus nicht als der Bauherr, als der *κατασκευάσας*, angesehen werden kann. Denn Christus als der Sohn Gottes, als der ewige Logos, ist derjenige, durch welchen Gott Alles, also auch die alttestamentliche Gemeinde, gegründet hat. Nach dieser Fassung ist *ὁ* – –

κατασκευάσας das Prädikat (ungeachtet des Artikels, s. Win. S. 104.), θεός aber das Subjekt. — Von den vielen oft weit von einander abweichenden Deutungen, die dieser V. erfahren hat, wollen wir hier nur einige anführen. Die ältern Interpreten, Theodoret, Oekum., Theophyl., auch Estius und Cornel. a Lap. fassen ὁ δὲ πάντα κατασκ. als Subjekt, und verstehen darunter Christum, θεός aber als Prädikat, und übersetzen: „Derjenige aber, der Alles bereitet hat, nämlich Christus, ist Gott", und als solcher steht er weit höher als Moses. Hiernach wäre dann diese Stelle ein locus probans für die Gottheit Christi. Allein diese Erklärung paßt nicht zum ganzen Gedankengange. Denn es ist dem Verfasser hier nicht darum zu thun, die Gottheit Christi zu erweisen (das hat er oben 1, 2. 3. gethan); auch in den beiden folgenden VV. wird Christi Verhältniß zu Moses nicht dargestellt, wie das eines Gottes zum Menschen, sondern wie das eines Sohnes zum Diener des Hauses. — Andere fassen den Satz als einen Syllogismus, in welchem die *Conclusio* oder die *Propositio minor* zu ergänzen ist, etwa so: „Jedes Haus muß einen Erbauer haben, also auch das Haus Israel; der letzte Begründer von Allem, auch der alttestamentlichen Theokratie, ist Gott. Nun ist aber Christus, wie oben gezeigt ist, Gott; — also ist er auch der Begründer der israelitischen Gemeinde." Oder so: „Derjenige, der das Haus Gottes, die alttestamentliche Theokratie, gegründet hat, ist Gott. Nun hat aber Christus dieses Haus Gottes gegründet; also ist Christus Gott und folglich größer als Moses." Alle diese Erklärungen sind aber zu gesucht und verschieben den ganzen Gedankengang.

V. 5 f. Rückkehr zu dem V. 3. Gesagten: „Und Moses war treu in dessen ganzem Hause als Diener zum Zeugniß des zu Verkündigenden; Christus hingegen als Sohn über sein Haus; dessen Haus wir sind, wenn wir anders die Zuversicht und das freudige Bekenntniß der Hoffnung bis an's Ende fest behalten." Eben V. 3. hat der Verfasser das Verhältniß Christi zu Moses angegeben, als das des Erbauers eines Hauses zum Hause selbst; hier wird nun noch von einer andern Seite die Erhabenheit Christi über Moses gezeigt. Moses nämlich ist nach der Stelle

4 Mos. 12, 7., welche der Verfasser auch hier noch vor Augen hat, Diener, — Christus aber ist Sohn; Moses ist im (ἐν) Hause, gehört als Theil mit zum Hause, — Christus aber steht über (ἐπί) dem Hause, ist Vorsteher des Hauses, das ihm als dem Sohne angehört. Das μέν dient hier wieder, wie oben 1, 7., nur zur Bezeichnung des ersten Theils des Gegensatzes, und ist im Deutschen bloß durch stärkere Betonung des Wortes „Moses“ auszudrücken; das entsprechende δέ V. 6. aber mit „hingegen“ zu übersetzen. Der Genit. αὐτοῦ geht auf θεός V. 4. Moses wird θεράπων genannt nach 4 Mos. 12, 7., wo die LXX das hebräische עַבְדִּי mit ὁ θεράπων μου übersetzen. Worin die dienende Thätigkeit des Moses sich kund gab, wird ausgedrückt durch den Zusatz εἰς μαρτ. τ. λαληθησ., welcher nicht mit πιστός, sondern mit θεράπων zu verbinden ist. Unter τὰ λαληθησόμενα verstehen einige Erklärer dasjenige, was dereinst durch Christum sollte kund gemacht werden, und worüber Moses schon auf prophetische oder typische Weise Zeugniß abgelegt hätte. Allein mit Recht wird von Andern bemerkt, daß, wenn das Wort hier diese Beziehung auf Christum haben sollte, dieß ohne Zweifel durch irgend eine nähere Bestimmung, etwa durch ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν oder durch διὰ τοῦ υἱοῦ, näher würde bezeichnet sein. Vielmehr ist der Ausdruck τὰ λαληθ. von dem zu verstehen, was Moses selber im Auftrage Gottes reden sollte, also namentlich von der Kundmachung des göttlichen Gesetzes und von den sonstigen weissagenden Aussprüchen. Der Sinn ist dann: „Moses hat sich treu bewiesen im ganzen Hause Gottes d. i. in Israel, als Diener, der Zeugniß ablegen sollte von dem, was Gott dem Volke Israel kund thun wollte.“ Moses konnte aber ein vollgültiges Zeugniß hiervon ablegen, weil Gott mit ihm von Mund zu Mund (פֶּה אֶל פֶּה, 4 Mos. 12, 8.) redete; er hatte in der alttestamentlichen Kirche ungefähr dieselbe Stellung, wie die Apostel Christi in der neutestamentlichen. — Zu Χριστὸς δέ V. 6. ist aus dem Vorhergehenden πιστός ἐστι zu ergänzen: „Christus hingegen (ist treu), wie ein Sohn über sein Haus (treu ist).“ Das ἐπί steht im Gegensatze zu dem ἐν V. 5. und drückt aus, daß er als Sohn dem Hause vorstehe, und nicht etwa als Die-

ner ein Theil des Hauses sei. Zweifelhaft ist es, ob wir *αὑτοῦ* oder *αὐτοῦ* lesen sollen; allein im Sinne ist zwischen beiden Lesarten kein Unterschied, denn auch *αὐτοῦ* ist auf das generische *υἱός* zu beziehen, so daß also die Uebersetzung der Vulgata *in domo sua* durchaus gerechtfertigt erscheint. — Im zweiten Theile des V. 6., wo die Rede wieder zur Ermahnung übergeht, schwankt die Lesart zwischen *οὗ οἶκος* und *ὅς οἶκος*. Letztere Lesart, die auch der Vulgata zu Grunde liegt, ist die am wenigsten verbürgte, und scheint aus der falschen Beziehung des vorhergehenden *αὐτοῦ* auf *Χριστός* oder *θεός* entstanden zu sein. Bei dieser Beziehung wäre allerdings *οὗ* unpassend, oder wenigstens überflüssig. Da aber *αὐτοῦ* auf *υἱός* geht, so ist *οὗ* recht an seiner Stelle, welches sich dann auf *Χριστός* zurückbezieht. Paulus nennt die christliche Gemeinde oft ein Haus Gottes (vgl. 1 Tim. 3, 15. 1 Kor. 3, 9. 16.). Hier heißt sie das Haus Christi, weil Christus in den Herzen seiner Gläubigen wohnt, und weil er das Fundament ist, durch welches der ganze Bau der Kirche zusammengehalten wird (Eph. 2, 20. 22. 3, 17. Apokal. 3, 20.). Mitglieder des Hauses Christi, seiner Kirche, sind wir aber nur dann, wenn wir das Zutrauen auf seine Gnade und die Hoffnung der unsichtbaren Güter, die er uns erworben hat und verleiht, unverbrüchlich festhalten; nicht sind wir es durch äußerliche Geburt, wie man im alten Bunde durch leibliche Abstammung von Abraham ein Angehöriger der בֵּית יְהוָה war. Es bildet dieser Satz den Uebergang zu der folgenden Paränese. Das Wort *παῤῥησία*, welches häufig bei Paulus vorkommt, bezeichnet eigentlich die „Freimüthigkeit im Reden" (von *πᾶν* und *ῥῆσις*); dann die Zuversicht, das Vertrauen, welches die christliche Hoffnung gibt. Aus dieser innern Zuversicht entspringt natürlich eine äußere Freudigkeit, die hier durch *καύχημα* (= *καύχησις*, wie 2 Kor. 5, 12.) ausgedrückt ist. — *μέχρι τέλους* eigentlich „bis zum Ziele" d. h. bis dahin, wo der Glaube in Schauen und das Hoffen in Besitzen übergehen wird. Da das Adjektiv *βεβαίαν* sich grammatisch bloß auf *παῤῥησία* bezieht, so ist damit angedeutet, daß *παῤῥησία* den Hauptbegriff enthält, *καύχημα* aber mehr untergeordnet ist (Bleek). Uebrigens sind die Worte *μέχρι τέλους βεβαίαν* verdächtig und vielleicht aus V. 14. hier eingeschaltet.

§. 4. Warnung vor Unglauben und Abfall vom Christenthume. 3, 7 — 4, 13.

An den vorhergehenden Beweis von der Erhabenheit Christi über die Engel und über Moses knüpft nun der Verfasser eine nachdrückliche Warnung vor Unglauben und Abfall von Christo, und schließt damit den ersten Abschnitt seines Sendschreibens. Er legt seiner Paränese eine alttestamentliche Stelle zu Grunde, die er ausführlich commentirt und auf seine Leser anwendet.

V. 7 ff.: „Deßhalb — wie der heilige Geist spricht: „„Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet nicht eure Herzen wie bei der Widerspenstigkeit am Tage der Versuchung in der Wüste, wo eure Väter es prüfend versuchten; und doch sahen sie meine Werke vierzig Jahre lang! Darum entrüstete ich mich über dieses Geschlecht und sprach: immerdar irren sie ab mit dem Herzen, und sie kennen nicht meine Wege; daher schwur ich in meinem Zorne: nicht sollen sie eingehen in meine Ruhe““ — sehet zu, Brüder, daß nicht etwa in Einem von euch ein arges Herz des Unglaubens sei, indem er abfalle vom lebendigen Gott; sondern ermuntert euch einander an jeglichem Tage, so lange es „Heute“ heißt, damit nicht von euch Einer verhärtet werde durch den Trug der Sünde.“ — Das διό knüpft diese Ermahnung an das unmittelbar Vorhergehende an, um dann später (V. 14.) wieder dahin zurückzukehren. Grammatisch ist diese Partikel mit βλέπετε V. 12. zu verbinden, so daß das ganze Citat sammt der Citationsformel von καθὼς λέγει an bis καταπαυσίν μου V. 11. als Parenthese zu fassen ist. Die Gedankenverbindung ist folgende: „Deßhalb, weil wir nur dann dem Hause Christi angehören, wenn wir die Zuversicht und Freudigkeit der Hoffnung bis an's Ende festhalten — sehet zu, daß nicht etwa in Einem von euch ein arges Herz des Unglaubens sei, indem er abfalle vom lebendigen Gott; sondern u. s. w.“ Einige, denen diese Parenthese zu lang scheint, fassen bloß die Citationsformel καθὼς - - ἅγιον parenthetisch, und nehmen an, daß der Verfasser die Schriftstelle als seine eigenen Worte anführe, etwa so: „deßhalb — um mit den Worten der h. Schrift zu

sprechen — heute, wenn - - verhärtet eure Herzen nicht.“ Allein diese Annahme ist deßhalb unstatthaft, weil im Citate V. 9. Gott selbst als redend eingeführt wird. Daher glauben Andere, der zu *διό* gehörende Nachsatz fehle ganz, da er sich aus dem Vordersatze von selbst ergebe. Sollte er ergänzt werden, so müßte er nach V. 11. stehen und heißen: „Verhärtet euer Herz nicht.“ Allein für die Verbindung des *διό* mit *βλέπετε* V. 12. spricht, außerdem daß sie die einfachste und natürlichste ist, auch noch der Umstand, daß bei *βλέπετε* jegliche Verbindungspartikel fehlt. — In dem *καθὼς* - - *ἅγιον* führt der Verfasser den folgenden Ausspruch auf den heil. Geist, als den *auctor primarius sacrae scripturae* zurück, um so von vorn herein die Anwendung zu rechtfertigen, die er gleich von diesen Worten auf die christliche Zeit macht. Denn die Worte Gottes sind lebendige Worte (4, 12.) und haben für alle Zeit ihre volle Gültigkeit. Das Citat ist aus Ps. 95, 7—11., welcher Psalm nach der Ueberschrift der LXX, denen auch unser Verfasser beipflichtet (vgl. 4, 7.), von David herrührt. Der Psalmist fordert in diesem Liede seine Zeitgenossen auf zum Danke und Lobe Gottes, des Schöpfers und Erhalters, ermahnt sie zum demüthigen Gehorsam vor Gott, und warnt zuletzt, so lange die rufende Stimme Gottes noch an sie ergehe, vor Verstockung des Herzens gegen dieselbe, damit es ihnen nicht ergehe, wie den Israeliten in der Wüste, die eben wegen ihrer Verstocktheit nicht in das Land Kanaan, das Land der Ruhe eingegangen seien. Im Hebräischen bilden die Worte *σήμερον* - - *ἀκούσητε* das zweite Hemistich des V's 7., und sind dort am besten zum Vorhergehenden zu ziehen; das folgende *μὴ σκληρύνητε κ. τ. λ.* ist dann als das, was die Stimme Jehova's spricht, zu fassen. Nach dem Originaltexte heißt das Ganze von V. 6. an so: „Kommet, huldigen wir in Demuth, beugen uns vor Jehova unserm Schöpfer! — denn nur er ist unser Gott, wir seiner Weide Volk, seiner Hände Heerde — heute, wenn ihr höret seine Stimme: „„Habet nicht hartes Herz, wie zu Meriba, wie am Tage von Massa in der Wüste, wo mich versuchten u. s. w.““ Allein wie sich unzweideutig aus V. 15. und 4, 7. ergibt, hat unser Verfasser nach den LXX das *σήμερον, ἐάν κ. τ. λ.* als Vordersatz und das *μὴ σκληρύνητε* als Nachsatz genommen, das Ganze aber als einen Ausspruch

des Psalmisten gefaßt. Erst V. 10. tritt im plötzlichen Personenwechsel Gott redend ein. Das הַיּוֹם des Psalmes, dem unser σήμερον entspricht, steht in Beziehung auf den Augenblick der folgenden Rede Jehova's: „Huldigen wir in Demuth - -, wenn ihr heute seine Stimme höret, die also spricht: „„Habet nicht u. s. w.““ Des Nachdrucks wegen steht הַיּוֹם voran. In der Anwendung aber, die unser Verfasser von der Stelle macht, steht das σήμερον in Beziehung auf die Gegenwart der neutestamentlichen Offenbarung. Mit der Predigt des Erlösers und seiner Apostel war für Israel wieder ein feierlicher Ruf Gottes erschollen. Zwar spricht Gott alle Tage zu den Menschen; aber es gibt Zeiten, wo Gott besonders feierlich zu uns spricht und wo, wenn wir unser Herz vor seinem Rufe verschließen, der Schaden unersetzlich, der Verlust ein ewiger ist. Wann Gott so reden wird, kann Niemand vorherbestimmen, denn sein Geist weht, wohin er will (Joh. 3, 8.); er kommt mit seinen Einsprechungen oft, da man es am wenigsten vermuthet. Darum sollen wir immer ein bereites und offenes Ohr für Gottes Wort haben, da für uns mit jedem Tage das entscheidende „Heute“ anbrechen kann. Um uns zu dieser Aufmerksamkeit auf Gottes Einsprechungen jeden Morgen von Neuem zu ermahnen, beginnt die Kirche mit diesem Psalm täglich ihr h. Officium. — αὐτοῦ geht auf das θεός V. 4. zurück. — V. 8. Der Ausdruck σκληρύνειν τὴν καρδίαν „das Herz hart machen“, entsprechend dem hebräischen הִקְשָׁה אֶת־לֵב, wird in der h. Schrift häufig sowohl von Gott, der durch Entziehung seiner Gnade den Menschen tiefer in den Zustand der freiwilligen Verstockung sinken läßt (vgl. 2 Mos. 7, 3. 5 Mos. 2, 30.), als auch vom Menschen gebraucht, der sein Herz der Einwirkung der göttlichen Gnade verschließt. Im letztern Sinne ist es hier zu nehmen (vgl. Sprüchw. 28, 14.). Die dem παραπικρασμός und πειρασμός im Hebräischen entsprechenden Wörter מְרִיבָה und מַסָּה sind ohne Zweifel Nomina propria: „wie zu Meriba, wie am Tage von Massa.“ Auch hier können sie füglich so gefaßt werden, da die Griechen häufig die bedeutungsvollen morgenländischen Eigennamen in's Griechische übersetzten. Das κατὰ τὴν

ἡμέραν entspricht dem hebräischen כְּיוֹם, welcher Ausdruck oft einen durch Glück oder Unglück ausgezeichneten Tag, besonders einen Schlachttag, bezeichnet z. B. כְּיוֹם מִדְיָן Jes. 9, 3., כְּיוֹם מִצְרַיִם Ezech. 30, 9. Im Lateinischen ist zu vergleichen der Ausdruck: *dies Cannensis.* Der Psalmist hat hier die 2 Mos. 17, 1—7. erzählte Geschichte im Auge. Als nämlich die Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste bis gen Raphidim gekommen waren und kein Wasser hatten, murreten und zankten sie wider Moses. Auf das Gebet des Moses gab Gott ihnen Wasser aus dem Felsen Horeb. Und Moses nannte den Namen dieses Ortes Massa d. i. Versuchung, und Meriba d. i. Zank. — V. 9. οὗ steht hier, wie oft im Griechischen, in der Bedeutung von ὅπου und geht auf ἐρήμῳ. Andere wollen es auf πειρασμοῦ beziehen und es als Genitiv der Attraktion statt ᾧ, „womit", nehmen; dieß geht aber durchaus nicht, wenn wir, wie wir oben gethan, πειρασμός als Ortsbezeichnung fassen. Zweifelhaft ist hier die Lesart. Die gewöhnliche Lesart, welche auch mit den LXX übereinstimmt und die der Vulgata zu Grunde liegt, ist: οὗ ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με κ. τ. λ. Statt dessen haben aber Lachmann, Tischendorf, Bleek u. A. nach A. B. C. D*. E. M. 73. 137. al. aufgenommen: οὗ ἐπείρασάν με οἱ π. ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ. Wenn auch letztere Lesart kritisch den Vorzug verdient, so erleidet doch der Sinn dadurch keine wesentliche Veränderung. Denn auch bei dieser: „wo sie es in Prüfung d. i. prüfend versuchten", müssen wir „mit mir" ergänzen. Das Verbum πειράζειν entspricht dem hebräischen נָסָה „versuchen", δοκιμάζειν dem hebräischen בָּחַן „prüfen." Auf Gott bezogen drückt ersteres mehr das vermessene Vertrauen, wodurch der Mensch Gottes Macht und Güte gleichsam herausfordert, letzteres aber mehr ein Mißtrauen aus. Beide, das vermessene Vertrauen sowohl als auch das Mißtrauen setzen im Menschen einen Mangel an lebendigem Glauben voraus. Dieser lebendige Glaube fehlte auch den Israeliten in der Wüste, da sie zweifelnd fragten: „Ist der Herr unter uns oder nicht?" (2 Mos. 17, 7.). Und doch hatte Gott sich ihnen gezeigt, war ihnen gleichsam vor Augen getreten in seinen Wun-

verwerken. Daher setzt der Psalmist hinzu: καὶ εἶδον κ. τ. λ. Das καί, dem hebräischen גַּם entsprechend, heißt hier: „und doch, obwohl“; es in der Bedeutung „auch“ zu fassen und ἔργα von den Strafgerichten zu verstehen: „und so sahen sie denn auch meine (strafenden) Werke“, geht deßhalb nicht an, weil dadurch dem Folgenden vorgegriffen und das folgende διό ganz unpassend würde. Das τεσσαράκοντα ἔτη gehört nach dem Urtexte, LXX und Vulgata zu προσώχθισα: „und doch sahen sie meine Werke! Vierzig Jahre lang zürnte ich über dieses Geschlecht u. s. w.“ Unser Verfasser zieht es hier zu εἶδον, und schaltet zur Verbindung vor προσωχθ. ein διό ein. Ob er, der doch die ursprüngliche Verbindung mit προσωχθ. kannte, wie aus V. 17. erhellt, hier aus einer besondern Absicht τεσσαρ. ἔτη zu εἶδον zog, läßt sich mit Bestimmtheit nicht entscheiden. Vielleicht wollte er vorbildlich darauf hindeuten, daß auch für seine Leser bald 40 Jahre, seitdem in der Predigt Christi der Ruf Gottes an sie ergangen und sie in seinen Wundern die Werke Gottes gesehen, verflossen seien, also auch für die sie Zeit des „Heute“ bald vorüber sein werde. — V. 10. Das προσώχθισα des Psalms übersetzt die Vulgata mit „*infensus fui*“; das Psalterium Gallicanum hat: „*offensus fui*“, das Psalt. Rom. aber: „*proximus fui.*“ Letzteres muß von einem feindlichen Nahesein verstanden werden. Statt des γενεᾷ ἐκείνῃ der LXX hat unser Verfasser γενεᾷ ταύτῃ, um die Beziehung der Schriftstelle auf die Leser fühlbarer zu machen. Dann statt ἀεὶ πλανῶνται τῇ κ. heißt es im Hebräischen: „Ein Volk irrenden Herzens sind sie.“ Wahrscheinlich lasen die LXX statt עַם entweder עוֹלָם oder עוֹד. In dem αὐτοὶ δέ ist die Part. δέ nicht disjunktiv, sondern dem Hebräischen gemäß konjunktiv zu fassen im Sinne von καί, was der Cod. Vatican. der LXX auch hat. — Von den „Wegen Gottes“ spricht die h. Schrift in doppelter Beziehung: entweder sind es die Wege, die Gott selber wandelt, und dann sind darunter die Werke der Macht, Gerechtigkeit und Güte Gottes zu verstehen (z. B. Ps. 24.: „Alle Wege des Herrn sind Barmherzigkeit und Wahrheit“); oder es sind die Wege, auf denen er will, daß die Menschen wandeln sollen, auf welchen er die Menschen führt. In dieser letzten Bedeutung ist der

Ausdruck hier zu fassen. — V. 11. Das ὡς in der Bedeutung von ὥστε „so daß" mit dem folgenden Indikativ findet sich auch bei den Klassikern. Man kann hier aber auch die ursprüngliche Bedeutung „wie" festhalten: „wie ich denn schwur" d. i. daher schwur ich. Zu ὤμοσα sind die Stellen 4 Mos. 14, 21 ff. 32, 10 ff. 5 Mos. 1, 34 ff. zu vergleichen. Dort schwört Jehova im Zorne, daß außer Josue und Kaleb keiner von den aus Aegypten ausgewanderten Israeliten in das gelobte Land einziehen sollte. Das εἰ ist hier Schwurpartikel und entspricht ganz dem hebräischen אִם, welches im Deutschen durch „nicht", אִם לֹא hingegen durch „wahrlich" zu übersetzen ist (vgl. Ewald krit. Gramm. S. 661.). Es bleibt zwar auch hier die Grundbedeutung „wenn" und „wenn nicht", es fehlt nur die eigentliche Schwurformel; hier z. B. wo Jehova spricht: „wenn sie eingehen in meine Ruhe" ist zu ergänzen: „so will ich nicht Jehova sein" das heißt dann soviel als: „nicht sollen sie eingehen in meine Ruhe" (vgl. Win. Gramm. S. 444.). Vollständig ausgedrückt finden wir diese Formel 2 Sam. 3, 35. Daß unser Verfasser hier das εἰ, dem Sinne des Psalmes gemäß, als negative Schwurpartikel gebraucht hat, erhellt deutlich aus V. 18. Unter κατάπαυσίς μου ist im Psalme zunächst der ruhige Besitz des Landes Kanaan zu verstehen, und dem Psalmisten schwebten gewiß bei diesem Ausdrucke Stellen vor, wie 5 Mos. 12, 9.: „Denn ihr seid jetzt noch nicht gekommen zur Ruhe und zum Besitze (LXX: εἰς τὴν κατάπαυσιν καὶ εἰς τὴν κληρονομίαν), welche Jehova, dein Gott, dir gibt. Seid ihr aber übergegangen über den Jordan, und wohnet ihr in dem Lande, welches Jehova euch zum Besitze gibt, und hat er euch Ruhe verschafft vor allen euren Feinden ringsum, so u. s. w." Wie aber die κληρονομία des Landes Kanaan, wozu die Israeliten unter Anführung des Josue gelangten, den h. Schriftstellern des N. T. nur ein Vorbild war von der κληρονομία des Reiches Gottes, zu welcher der wahre Josue, Christus, die Seinigen führt, so ist ihnen die κατάπαυσις, welche die Israeliten im verheißenen Lande genossen, nur ein Typus der wahren Ruhe in Gott, die uns durch Christum zu Theile wird. — V. 12 f. Hier beginnt nun die Anwendung, welche der Verfasser von der ange-

führten Schriftstelle zur Warnung und Ermahnung seiner Leser macht. Da, wie er V. 17 f. ausführt, der Zorn Gottes und sein Strafgericht über die Israeliten ergangen war wegen ihrer Sünden und ihres Unglaubens halber, so warnt er zuerst vor Unglauben und vor der Quelle des Unglaubens, vor dem bösen Herzen. — *βλέπετε μήποτε = curate ne forte.* Der Indik. *ἔσται* nach *μήποτε* drückt die Besorgniß als eine naheliegende, in der Wirklichkeit gegründete aus (vgl. Kol. 2, 8. Luk. 11, 35., s. Win. S. 446.). Der Ausdruck *καρδία πονηρὰ ἀπιστ.* heißt nicht „ein durch Unglauben verdorbenes Herz", so daß *ἀπιστίας* Genitiv der Ursache wäre; sondern „ein vermöge seiner Bosheit zum Unglauben geneigtes Herz." Das böse durch Sünde verdorbene Herz ist die Quelle des Unglaubens (vgl. Röm. 1, 21.). Dieser Unglaube, auf die Spitze getrieben, endet im völligen Abfall von Gott; daher: *ἐν τῷ ἀποστῆναι κ. τ. λ.* Gott wird hier mit Nachdruck der Lebendige genannt, um gleich anzudeuten, daß sein Wort, was er damals gesprochen, noch immer volle Geltung habe, er noch immer im Stande sei, wie damals, seine Drohungen zu erfüllen. — V. 13. Die Sünde aber, die das Herz verhärtet und den Menschen zum Unglauben und zum Abfalle von Gott fortreißt, hat eine reizende und lockende Gewalt, eine *ἀπάτη* (vgl. Röm. 7, 11.), so daß der Mensch gar leicht in ihren Netzen verstrickt wird. Daher ist Wachsamkeit nöthig und zu dieser ermahnt hier der Verfasser. Diese Wachsamkeit soll sich aber nicht bloß auf uns selbst erstrecken, sondern mit christlicher Liebe sollen wir sie auch auf unsere Mitchristen ausdehnen; daher: *παρακαλεῖτε ἑαυτούς* — und sie soll nicht nun und dann Statt finden, sondern immerfort, *καθ' ἑκάστην ἡμέραν*, so lange es auch für uns noch ein „Heute" gibt d. i. so lange die Gnadenzeit noch währt.

V. 14 f. Die vorhergehende Warnung vor Abfall und die Ermahnung zur Wachsamkeit wird nun begründet (*γάρ*) durch den Hinweis auf die großen Gnadengüter, die uns als Christen zu Theil geworden sind: „Denn wir sind Christi theilhaft geworden." Wir sind Christi, des Inbegriffs aller Gnadengüter, theilhaftig geworden, sind Glieder seines Leibes, und werden fortwährend, wie die Reben von dem Safte des Weinstockes, so durch seine Gnadenkraft belebt und genährt. Aber alles dieses

nur dann, *ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως κ. τ. λ.* Ueber *ὑπόστασις* siehe 1, 3. Von den verschiedenen Bedeutungen, die dieses Wort in der h. Schrift hat, die aber innerlich genau zusammenhangen, wählen wir hier am besten die ursprüngliche: „Bestand." Wir haben dann zu *τὴν ἀρχὴν τ. ὑποστ.* zu ergänzen *αὐτοῦ ἐν ἡμῖν*, wie auch die Vulgata *„initium substantiae eius"* hat. Dann haben wir: „wenn wir anders den Anfang des Bestandes (Christi in uns) bis an's Ende festhalten." Christus aber gewinnt den Anfang des Bestandes in uns im Glauben; durch den Glauben wird Christus in uns wohnend und wir werden Christo einverleibt; somit ist also der ganze Ausdruck *τὴν ἀρχὴν τ. ὑποστάσεως* dem Sinne nach nicht verschieden von dem einfachen *τὴν πίστιν*. So erklärt diese Worte schon Chrysostomus: *τί ἐστιν ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως; τὴν πίστιν λέγει, δι' ἧς ὑπέστημεν καὶ γεγενήμεθα καὶ συνουσιώθημεν, ὡς ἄν τις εἴποι.* Ebenso Theodoret, Theophylakt und Estius: Si tamen susceptam semel fidem, per quam in vita hac spirituali subsistimus, aut quae est substantia i. e. basis et fundamentum salutis ac spei nostrae, firmam et inconcussam retineamus usque ad exitum vitae. Vgl. 11, 1., wo die *πίστις* als *ἐλπιζομένων ὑπόστασις* definirt wird. Andere nehmen *ὑπόστασις* in der Bedeutung von „Zuversicht", und *ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως* = fiducia christiana a lectoribus primitus exhibita. — Das *μέχρι τέλους* bildet eine schöne Antithese zu *ἀρχή*. — V. 15. Bei der Erklärung dieses V's hat die Verbindung den Auslegern von jeher die größte Schwierigkeit gemacht. Chrysost., Oekum., Theophyl. und mit ihnen einige Neuere machen hinter *κατάσχωμεν* V. 14. ein Punkt, und verbinden diesen V. unmittelbar mit 4, 1., indem sie V. 16—19. als Parenthese nehmen: „So lange es heißt: Heute, wenn - - hüten wir uns, daß wir nicht u. s. w." Allein gegen diese Verbindung spricht außerdem, daß sie wenig natürlich ist, entschieden die Partik. *οὖν* bei *φοβηθῶμεν* 4, 1. Andere fassen diesen V. als vollständigen Satz für sich, und zwar das *σήμερον - - ἀκούσητε* als Worte des Psalmisten, *μὴ σκληρύνητε κ. τ. λ.* aber als Ermahnung des Verfassers: „Indem es heißt: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört"", so verhärtet doch euer Herz nicht." Allein es ist nicht leicht glaublich, daß der Verfasser die Hinwei-

sung auf die Verstockung der Väter bloß durch ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ ohne allen weitern Zusatz sollte gegeben haben. Noch Andere fassen V. 14. parenthetisch und schließen V. 15. unmittelbar an V. 13. an: „Ermahnet euch einander immerdar, so lange es noch heute heißt, damit nicht einer von euch verhärtet werde, - - indem es heißt: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört u. s. w.““ Allein diese Verbindung macht den ganzen Gedankengang schleppend. Mehrere neuere Ausleger (Böhme, Klee, Tholuck, de Wette u. A.) nehmen V. 15. als Vordersatz zu V. 16. als dem Nachsatze, und ergänzen vor V. 16. ein: „so frage ich.“ Also: „Indem es heißt: „„Heute, wenn ihr - -““ (so frage ich:) Welche waren es denn, die widerspenstig waren? waren es nicht Alle u. s. w.?“ Diese Verbindung ist aber eines Theils zu gekünstelt, andern Theils läßt sie sich nicht mit der Vulgata vereinen, welche das τινες V. 16. nicht als Fragewort, sondern als Pronom. indef. faßt, und mit „*quidam*“ übersetzt. Estius, Cornelius a Lap. und auch Lachmann knüpfen V. 15. unmittelbar an V. 14., so daß ἐν τῷ λέγεσθαι mit dem μέχρι τέλους V. 14. korrespondirt; sie machen demnach hinter κατάσχωμεν nur ein Komma: „Wir sind Christi theilhaftig geworden, wenn wir anders den Anfang des Bestandes festhalten bis an's Ende, so lange es heißt: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet euer Herz nicht, wie bei der Widerspänstigkeit““ d. i. so lange die Stimme Gottes noch an euch ergeht. Diese Verbindung ist so natürlich und ergibt sich so sehr von selbst, daß man in der That nicht begreift, warum die Exegeten so vielen Scharfsinn aufgeboten haben, um eine andere Verbindung aufzusuchen.

V. 16 ff. Der Verfasser zeigt nun auf historischem Wege, daß grade der Unglaube es gewesen, welcher den Israeliten den Eintritt in das Land der Ruhe wehrte. Der Beweis wird mit vieler Lebendigkeit dadurch geführt, daß er seine Leser darauf hinweiset, welche von den Israeliten in das gelobte Land einzogen und welche nicht. — Streitig ist zunächst die Accentuation des τινες. Es fragt sich nämlich, ob wir es als Fragewort τίνες oder als *Pron. indefin.* τινές lesen sollen. In der letztern Weise fassen es die griechischen Interpreten Oekum. und Theophyl., auch die Vulgata, welche „*quidam*“ übersetzt und

überhaupt die meisten Ausleger und Ausgaben bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Als Fragewort aber nehmen es Chrysost., Theodoret und fast alle Ausleger und Ausgaben von der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Fassen wir zuvörderst τινες als Fragewort, so ist eine doppelte Deutung möglich: entweder wir nehmen diesen V. als Nachsatz zu V. 15. und dann ergibt sich der schon oben (zu V. 15.) angegebene Sinn; oder wir betrachten ihn als selbstständigen Satz für sich, wodurch der Verfasser den Schluß V. 19., daß nur die Ungläubigen vom Lande der Ruhe ausgeschlossen geblieben seien, einleitet. Dann müssen wir übersetzen: „Welche waren es denn, die, obwohl sie (die Stimme Gottes) gehört hatten, widerspänstig waren?" Das γάρ findet sich häufig in der Bedeutung unsers enklytischen „denn" bei lebhaften Fragen. Das folgende ἀλλ' οὐ πάντες κ. τ. λ. kann man dann entweder als neue Frage, oder auch als Antwort, die der Redende sich selbst gibt, fassen. Im erstern Falle entspräche das ἀλλ' οὐ unserm „doch wohl" bei Fragen, und wir hätten hier eine Gegenfrage, wodurch die vorhergehende Frage mit dem Ausdrucke des Befremdens erledigt würde: „Doch wohl Alle, die unter Moses aus Aegypten zogen?" oder: „Aber (wie kannst du so fragen) waren es nicht Alle, die u. s. w." Allein durch diese Auffassung wird der ganze Gedankengang verschoben. Es kam nämlich dem Verfasser für seinen Beweis ganz vorzüglich darauf an, hervorzuheben, daß nicht Alle widerspänstig, sondern Einige ausgenommen waren, um daraus zu zeigen, daß grade diese Widerspänstigkeit, dieser Unglaube es gewesen, der den Israeliten den Einzug in das Land der Ruhe wehrte. Daher fassen Andere ἀλλ' οὐ πάντες κ. τ. λ. als Antwort, und nehmen ἀλλά in der Bedeutung von „freilich"; also: „freilich nicht Alle, die u. s. w." Wir müssen dann ergänzen: „sondern Einige waren ausgenommen", nämlich Josue und Kaleb und die, welche unter 20 Jahren waren. Letztere Deutung fällt dem Sinne nach mit der Uebersetzung der Vulgata zusammen, welche τινές als Pronom. indefinit. und den ganzen Vers als zwei affirmative Aussagen faßt. Dann behält das γάρ seine ursprüngliche kausale Bedeutung und der Gedankengang von V. 14. an ist dann dieser: Wir sind Christi theilhaftig geworden, aber diese große Gnade wird uns allein nicht schützen,

wenn wir nicht den Glauben festhalten bis an's Ende, so lange es heißt: Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht, wie damals in der Wüste. „Denn Einige waren, obwohl sie (Gottes Stimme) gehört hatten, widerspänstig; allerdings nicht Alle, die unter Moses aus Aegypten ausgezogen waren. Welchen zürnte aber Gott vierzig Jahre lang? Nicht denen, die gesündigt hatten? Deren Leiber in der Wüste hinfielen. Welchen schwur er aber, daß sie nicht eingehen würden in seine Ruhe (d. i. in den ruhigen Besitz des von ihm verheißenen Landes), als denen die ungehorsam gewesen waren?" Gegen diese Uebersetzung des V's 16. wendet man vorzüglich das ein, daß nach ihr τινές sich auf die 600,000 Israeliten beziehen würde, welche in der Wüste starben; οὐ πάντες aber bloß auf die zwei Personen Josue und Kaleb, welche in das verheißene Land einzogen. Allein 4 Mos. 14, 29 ff., wo den Israeliten dieses Strafgericht gedroht wird, werden nicht bloß Josue und Kaleb, sondern Alle, welche bei der Musterung im zweiten Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten unter 20 Jahren waren, ausgenommen. Und dann, wenn wir auch das οὐ πάντες bloß auf Josue und Kaleb beschränken wollen, war es dem Verfasser hier grade darum zu thun, diese zwei Ausnahmen recht hervorzuheben, um daran zu zeigen, daß eben der Unglaube der Grund gewesen, warum die Israeliten nicht in das gelobte Land gekommen seien, da jene zwei Männer, welche gläubig gewesen, dem allgemeinen Untergange enthoben wurden. Eben dieselbe Einschränkung macht der Apostel 1 Kor. 10, 5., wo er von den Israeliten sagt: ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ Θεός. Welche hier τινές genannt werden, bezeichnet der Apostel dort durch πλείονες, macht also immerhin auch Ausnahmen. Somit erscheint also die Uebersetzung der Vulgata und die Deutung der ältern Interpreten völlig gerechtfertigt. — V. 17 f. Bei diesen Worten hat der Verfasser die Stelle 4 Mos. 14, 28—30. im Auge, wo Jehova zu Israel spricht: „So wahr ich lebe! in dieser Wüste sollen eure Leichname liegen bleiben. Alle, die ihr gezählt seid von 20 Jahren und darüber, und gemurrt habet wider mich, ihr sollet nicht in das Land kommen, in welchem euch wohnen zu lassen ich geschworen, außer Josue und Kaleb."

Aus dieser Stelle erklärt sich der Ausdruck ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν für: „welche starben." — V. 19. gibt schließlich das Resultat von dem bisher Gesagten: „Und so sehen wir (d. h. daraus können wir also den Schluß machen), daß sie nicht (in das Land der Ruhe) eingehen konnten um (ihres) Unglaubens willen." — δι' ἀπιστίαν ist mit Nachdruck an's Ende gestellt; es korrespondirt dem τοῖς ἀπειθήσασιν V. 18. Ueberhaupt ist nach neutestamentlichem Sprachgebrauch ἀπιστεῖν gleichbedeutend mit ἀπειθεῖν. Eben weil der Glaube nicht bloß ein actus intellectus, sondern auch ein actus voluntatis ist, ist er ein *obsequium* (vgl. „*obsequium fidei*", Röm. 1, 5.) und deßhalb eine Tugend, wie der positive Unglaube ein Ungehorsam und deshalb ein Laster. — Hiermit schließt die erste Abtheilung der Beweisführung. Aus der Geschichte des israelitischen Volkes hat der Verfasser gezeigt, daß es grade der Unglaube gewesen, welcher die Israeliten in der Wüste zu Grunde gerichtet und sie nicht habe in das verheißene Land der Ruhe kommen lassen. Jetzt geht er zu dem zweiten Theile seines Beweises über und zeigt, daß diese angeführten Worte des Psalmisten auch jetzt noch ihre volle Geltung haben, und auf die Gläubigen gültige Anwendung finden.

4, 1. Dieser V. kann verschieden übersetzt und gedeutet werden. Was zunächst das Verbum ὑστερεῖν angeht, so bedeutet dieses ursprünglich: „hinter oder später sein"; von der Zeit gebraucht: „zu spät kommen, versäumen", dann: „verlustig gehen." Wegen der im Verbo liegenden Comparativbedeutung regiert das Wort den Genitiv der Sache, zu welcher man zu spät kommt, die man versäumt oder deren man verlustig geht. Allein der Genitiv καταλειπομένης ἐπαγγελίας kann doch, schon wegen des fehlenden Artikels, nicht von ὑστερηκέναι abhängig sein, sondern ist mit der Vulgata als *Genit. absolut.* zu fassen. — Das δοκῇ läßt eine doppelte Deutung zu, je nachdem wir es durch „erscheinen, erfunden werden", oder durch „meinen, glauben" übersetzen. Nehmen wir das Wort in der letztern Bedeutung, so müssen wir übersetzen: „Hüten wir uns nun, daß nicht etwa, da die Verheißung in seine Ruhe einzugehen zurückgelassen ist, Einer von euch zu spät gekommen zu sein meine." Nach dieser Uebersetzung will der Verfasser bloß vor einer falschen Ansicht

warnen. Man solle, will er hiernach sagen, nicht meinen, daß die Worte des Psalms nicht auch jetzt noch ihre volle Geltung hätten, daß das im Psalm anberaumte „Heute" schon vorbei sei; vielmehr dauere dieses σήμερον noch immer fort. Das οὖν ist dann nicht folgernd, sondern drückt nur das Fortschreiten des Gedankens aus. Dieser Deutung steht hauptsächlich das φοβηθῶμεν entgegen. Hätte der Verfasser bloß vor einer falschen Ansicht oder Meinung warnen wollen, so würde er gewiß nicht diesen starken Ausdruck gewählt haben. Besser also nehmen wir mit Estius u. A. δοκῇ in der ersten Bedeutung und übersetzen: „Fürchten wir uns also, daß nicht vielleicht Einer von euch, da die Verheißung in seine Ruhe einzugehen zurückgelassen ist, zu spät gekommen zu sein erfunden werde." Dann drückt οὖν die Folgerung aus, und δοκῇ ὑστερηκέναι ist nur eine feinere Ausdrucksweise für das einfache ὑστερήσῃ (vgl. 1 Kor. 11, 16.). Der Verfasser will hiernach nicht vor einer bloßen falschen Meinung, sondern vor dem faktischen Ausgeschlossenwerden warnen, und der Sinn ist: da die Israeliten wegen ihres Unglaubens nicht in das Land der Ruhe eingingen und die Verheißung, einzugehen in die wahre Ruhe Gottes, noch immer fortbesteht, so müssen wir wohl auf unserer Hut sein, daß wir nicht zu spät kommen, und somit von dieser Ruhe ausgeschlossen werden wie die Israeliten.

V. 2. Der Verfasser begründet nun zunächst das vorhergehende καταλειπομένης ἐπαγγελίας. Die Verheißung, in die Ruhe Gottes einzugehen, ist mit dem Einzuge der Israeliten in das Land Kanaan nicht völlig erfüllt und aufgehoben; vielmehr war das Land Kanaan nur ein Vorbild des wahren Landes der Ruhe, das auch uns verheißen ist: „Denn wir haben auch die frohe Botschaft (in seine Ruhe einzugehen) gleichwie jene." Das Verbum εὐαγγελίζεσθαι findet sich im N. T. häufig in passiver Bedeutung sowohl mit dem Nominativ des Gegenstandes, welcher verkündigt wird, als auch mit dem Nominativ der Person, der die Botschaft verkündiget wird. Es heißt sowohl ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται als auch πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. — Schwierig ist die Erklärung des Folgenden: ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν κ. τ. λ. wegen der verschiedenen Lesarten, die in den Handschriften und alten Versionen sich finden.

Lachmann hat den Accusat. συγκεκερασμένους - ἀκούσασιν, eine Lesart, die allerdings die gewichtigsten Zeugen für sich hat; denn sie wird verbürgt durch A. B. C. D*. u. a. Tischendorf hat den Nominativ συγκεκραμένος - ἀκούσασιν, eine Lesart, die zwar äußerlich nicht so stark bezeugt ist, aber die größte innere Wahrscheinlichkeit hat. Statt des Aktivs ἀκούσασιν findet sich dann noch in einigen Handschriften das Part. Passiv. ἀκουσθεῖσιν. Lesen wir nun 1) συγκεκερασμένους - ἀκούσασιν, so müssen wir, da συγκεράννυσθαί τινι „sich mit Jemanden vergesellschaften, verbinden" heißt, übersetzen: „weil sie sich nicht im Glauben mit denen, die gehört hatten, verbanden." Unter τοῖς ἀκούσασι sind dann Josue und Kaleb zu verstehen, und es wird mit diesen Worten angespielt auf die Erzählung 4 Mos. Kap. 13 und 14. Lesen wir 2) συγκεκερασμένους - ἀκουσθεῖσι, so ist zu übersetzen: „da sie sich nicht im Glauben dem, was sie gehört hatten d. h. der Verheißung, die Gott ihnen durch Moses gab, daß er sie in das Land Kanaan einführen und ihnen Ruhe geben würde, anschlossen." Nehmen wir 3) die wahrscheinlichste, von der Peschito, Itala und mehreren Minuskeln verbürgte Lesart: συγκεκραμένος - ἀκούσασι, so müssen wir übersetzen: „Aber nicht nützte ihnen das gehörte Wort, indem es sich nicht mit Glauben vermischte (oder verband) denen (d. i. bei denen), die es gehört hatten" d. h. diese ihm keinen Glauben schenkten. Diesen Sinn gibt auch die Itala: „*Non temperatus fide auditorum*"; und Hieronymus: „*Non admistus fidei ex iis, qui audierunt.*" Diese Lesart zieht auch Estius vor und er gibt den Sinn treffend so an: „Promissionis sermo, quem audierant, nihil eis profuit, imo magis obfuit, propterea quod ipsis, qui audierant, non esset fide contemperatus, sine qua mixtura verbum, tanquam pharmacum, non prodest, sed nocet. Contemperatur autem fide, quando, qui audit, fide recipit." Die Vulgata hat endlich 4) gelesen συγκεκραμένος - ἀκουσθεῖσι, denn sie übersetzt: „*Non admistus fidei ex iis, quae audierunt.*" Wollen wir in diese dunklen Worte einen Sinn bringen, so scheint der passendste der, den die glossa ordin. und der Censor des Estius angibt: „das gehörte Wort nützte ihnen nicht, da es nicht vereint war mit Glauben, welchen sie aus dem,

was sie gehört, hätten fassen müssen", non coniunctus cum fide, quam ipsa, quae audierant, promissa illis conciliare debuerunt.

V. 3 ff. Das Präsens εἰσερχόμεθα hat die Vulgata hier wie oft mit dem Futur. *„ingrediemur"* übersetzt (vgl. ὁ ἐρχόμενος, *qui venturus est*, Matth. 11, 3. Luk. 7, 19. 20. u. a. St.). Das Präsens steht hier von dem, was mit Zuverlässigkeit in Zukunft zu erwarten steht. Das γάρ bezieht sich auf das ἐσμεν εὐηγγελισμένοι, welches hier noch einmal durch εἰσερχόμεθα hervorgehoben und näher erläutert wird. Es entspricht unserm „ja": „Ja wir werden eingehen in die Ruhe, wenn wir (nicht bloß gehört, sondern) geglaubt haben." — πιστεύσαντες steht dem ἀκούσασι entgegen, und die Gedankenverbindung ist folgende: „Hüten wir uns, daß wir zu jener Verheißung, die auch uns noch gilt, nämlich einzugehen in seine Ruhe, nicht zu spät kommen. Denn auch wir haben diese frohe Verheißung erhalten, gleichwie jene; jenen aber nützte sie nicht, weil sie nicht glaubten. Ja auch wir werden eingehen, wenn wir geglaubt haben." — Beides nun, daß auch uns die Verheißung noch gelte, und daß sie uns nur in sofern gelte, als wir glauben, sucht der Verfasser seinen Lesern aus dem bereits oben (3, 11.) angeführten Ausspruche Gottes: „Daher schwur ich in meinem Zorne: sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe", zu beweisen. Zu diesem Zwecke untersucht er zuerst, was der Ausdruck κατάπαυσίς μου bezeichne. Unter dieser „Ruhe Gottes", sagt er, könne im höchsten Sinne nicht das Land Kanaan verstanden sein; vielmehr bezeichne der Ausdruck jene Gottesruhe, welche nach der Schöpfung eingetreten sei, wo Gott sah, daß Alles gut sei, und wo Alles in ihm, und er von allen seinen Werken ruhete. Diesen Beweis leitet der Verfasser ein durch καίτοι, welches die Vulgata richtig mit *et quidem* = *nempe* übersetzt. Das τῶν ἔργων - - γενηθέντων kann man entweder als *Genit. absol.* fassen: „in meine Ruhe, nämlich als die Werke von Anbeginn der Welt vollbracht waren"; oder man kann vor ἔργων ein τήν scil. κατάπαυσιν ergänzen: *„nempe in illam requiem ab operibus a fundatione mundi factis."* Erstere Fassung verdient aber den Vorzug. — V. 4 f. wird dann das in dem καίτοι - - γενη-

θέντων Angedeutete näher begründet; es wird aus einer Schriftstelle 1 Mos. 2, 2. nachgewiesen, daß der Ausdruck ἡ κατάπαυσίς μου im höchsten Sinne die Gottesruhe und nicht den ruhigen Besitz des Landes Kanaan bezeichne. „Denn", sagt der Verfasser, „es heißt irgendwo (vgl. 2, 6.) vom siebenten Tage also: „„Und Gott ruhete am siebenten Tage von allen seinen Werken"" und in diesem (d. i. in der vorliegenden Stelle heißt es) wiederum: „„Sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe."" — εἴρηκεν scil. ἡ γραφή. Der Nachdruck liegt auf κατέπαυσεν und κατάπαυσις. Den Schluß, der aus der Vereinigung beider Stellen sich ergibt, verschweigt der Verfasser, weil die Leser ihn leicht selbst ziehen können. Er ist der: „Also ist doch wohl an beiden Stellen von derselben Ruhe, nämlich von der Ruhe Gottes, die Rede, also von einer Ruhe, die immer dauert." Treffend erläutert diese Worte v. Gerlach: „Die erste Schöpfung vollbrachte Gott allein durch sein ewiges Wort, und ruhete nach ihrer herrlichen Vollendung in seliger Freude über das „sehr gute" Werk, was er gemacht hatte; diese Ruhe Gottes ist nicht bloß das Aufhören des Schaffens, sondern der Genuß der Seligkeit nach Vollendung seiner in ihm seligen Werke. Nun war aber der Mensch nach Gottes Bilde erschaffen, damit er vermöge des Geistes, den Gott ihm eingehaucht hatte, über die Schöpfung herrschen sollte; die Natur sollte er durch den göttlichen Geist in ihm sich unterwerfen, und somit in Gottes Kraft in und außer sich die zweite Schöpfung vollbringen, daß dadurch der Gegensatz von Himmel und Erde, von Geist und Fleisch, zu ewiger, göttlicher Einheit verklärt würde. Dieß ist die Ruhe, welche Gott von jeher seinem Volke verhieß. Eine andere Bedeutung erhielt diese Ruhe indeß noch durch den Sündenfall; hierdurch wurde der Gegensatz von Himmel und Erde, Geist und Fleisch in einen schroffen, feindlichen Widerspruch verwandelt, und die Aussicht auf die bevorstehende Ruhe dem Menschen ganz entrückt. Durch die erlösenden Thaten Gottes indeß, die schon mit dem Strafgericht über die erste Sünde und der ersten Verheißung des Heiles beginnen (1 Mos. 3, 15.), wurde auf's Neue die Bahn gebrochen, daß für den Menschen als Gottes Mitarbeiter (1 Kor. 3, 9.) nach der durch und mit Gott vollbrachten zweiten Schöpfung auf die Arbeit des Kampfes

gegen Sünde und Welt der Eingang in Gottes ewige Ruhe folgen möchte."

V. 6 ff. Nachdem der Verfasser gezeigt, was unter *κατάπαυσίς μου* zu verstehen sei, geht er nun zu dem zweiten Theile seines Beweises über und zeigt, daß auch wir noch immer in diese Gottesruhe eingehen können: „Da es nun bleibt, daß Einige in dieselbe (nämlich in diese Ruhe) eingehen, und die, welche früher die Verheißung empfingen, nicht eingegangen sind aus Ungehorsam: so bestimmt er wiederum einen Tag, ein „Heute", indem er (wie vorher gesagt) so lange Zeit nachher bei David spricht: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet nicht eure Herzen."" Denn hätte Josue sie zur Ruhe gebracht, so würde er nicht nach diesem von einem andern Tage reden. Demnach ist noch übrig eine Sabbathsruhe dem Volke Gottes. Denn wer eingegangen ist in seine Ruhe, der hat selbst auch sich zur Ruhe begeben von seinen Werken, wie von den seinigen Gott." Der Gedankengang dieser VV. ist der: Da nun wegen der beständigen Fortdauer dieser Gottesruhe noch fortwährend Einige in diese Ruhe eingehen können; die Israeliten aber nicht eingegangen sind wegen ihres Unglaubens, und Gott Genossen seiner Ruhe haben will, so läßt er lange Zeit nach dem Einzuge Israels in das Land Kanaan durch David uns wieder zurufen: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet euer Herz nicht." Auch hieraus, daß Gott durch David ein neues „Heute" anberaumt, folgt, daß nicht von der Ruhe des gelobten Landes die Rede sein könne; denn Josue führte die Israeliten in diese Ruhe wirklich ein; es könnte also, wenn mit dem Einzuge der Israeliten in das gelobte Land die Verheißung ganz erfüllt wäre, nicht durch David ein neuer Aufruf ergehen, in seine Ruhe einzugehen. Daraus folgt dann als Schluß: Also dem wahren Volke Gottes, dessen Heerführer der wahre Josue, Jesus Christus, ist, bleibt eine Ruhe übrig, in welche sie eingehen können, und von der die Ruhe im Lande Kanaan und auch die irdische Sabbathruhe nur ein schwaches Vorbild war. Jene ist weit höherer Art, denn sie ist Theilnahme an der Ruhe, die Gott selbst genießt. — *ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται*, „da es nun noch übrig ist, daß u. s. w." Der Verfasser will

sagen: da die Ruhe Gottes immer fortdauert, so bleibt also immer die Möglichkeit für uns in dieselbe einzugehen; und da diejenigen, an welche früher die Verheißung erging, in die Ruhe Gottes einzugehen, die Israeliten, wegen ihres Unglaubens ausgeschlossen wurden; Gott aber Genossen seiner Ruhe haben will, so bestimmte er durch David wieder einen neuen Termin (ἡμέραν), ein neues „Heute", um die Menschen zum Eintritte in diese Ruhe einzuladen. Wir nehmen am besten mit Lachmann u. A. das erste σήμερον V. 7. als Apposition zu ἡμέραν. Gewöhnlich wird es so gefaßt, daß schon mit diesem ersten σήμερον das Citat beginne, welches dann nach dem Zwischensatze ἐν Δαυὶδ - προείρηται in dem zweiten σήμερον wieder aufgenommen werde. Das προ in προείρηται bezieht sich auf die vorhergehende Anführung dieser Stelle 3, 7 ff. — V. 8. wird dann das V. 6. Gesagte näher begründet. Aus dem Umstande, daß Gott lange nach dem Einzuge der Israeliten in das Land Kanaan durch David ein neues „Heute" anberaumt, und zum Eingange in seine Ruhe einladet, folgt, daß die Worte „meine Ruhe" im höhern Sinne zu verstehen seien. Denn wenn Josua (יְהוֹשֻׁעַ, LXX: Ἰησοῦς) die Israeliten wirklich in diese Ruhe eingeführt hätte, so hätte Gott nicht von Neuem durch David die Menschen auffordern können, daß sie ihr Herz seinem Rufe nicht verschlössen, damit sie nicht von seiner Ruhe ausgeschlossen würden. Die Ruhe im Lande Kanaan, in welche Josue die Israeliten einführte, war also nicht jene Ruhe, welche dem Volke in der Wüste war verheißen worden; sondern dieselbe Ruhe, die uns jetzt noch bevorsteht, hatte Gott auch ihnen angeboten, aber wegen ihres Unglaubens waren sie ihrer verlustig gegangen. Hierin liegt nun — wie wiederum treffend v. Gerlach bemerkt — der in dem ganzen Fortgange der Offenbarungen Gottes durch die Geschichte sich wiederholende Gedanke: Auf jeder Stufe der Offenbarung seiner Gnade an den Sünder bietet Gott sein ganzes Heil ihm an; unter jeder Hülle, mit der er seine Wahrheit in den Jahren der Kindheit noch bedeckte, lag sie ganz, und schon damals konnten die Gläubigen von Gott Alles empfangen. Aber da Gott die Einzelnen nicht ohne das Ganze vollendet (vgl. 11, 40.), so hielt (ungeachtet einige Wenige glaubten)

der allgemeine Unglaube derer, welchen er sein Heil angeboten hatte, auf jeder Stufe von Neuem die Vollendung zurück. Nun kann aber keine Verwerfung der göttlichen Gnade von Seiten des Menschen ihre immer herrlichere Entfaltung verhindern oder aufhalten; vielmehr scheint sie, wie die Sonne aus dem Dunkel, nur um so leuchtender zu Gottes Ehre aus dem Unglauben der Menschen hervor. So mußte also auch die Verschmähung der wahren Ruhe Gottes, die den Israeliten war angeboten worden, dahin führen, daß sie unter Josue in Kanaan nur eine irdische, in jeder Hinsicht ungenügende, stets unterbrochene Ruhe eingingen, welche die Sehnsucht nach der wahren Ruhe mehr weckte als befriedigte. Daraus folgt dann der Schluß V. 9.: Also steht der Eingang in die Ruhe Gottes dem wahren Volke des Herrn — und das sind eben die Gläubigen (V. 3.) — noch bevor, die Feier des ewigen Sabbaths nach der zweiten Schöpfung, von der die irdische Sabbathfeier das Vorbild ist. Der Verfasser nennt diese Ruhe in Gott hier nicht *κατάπαυσις*, sondern *σαββατισμός*, um mit diesem Ausdrucke auf den ersten Schöpfungs-Sabbath (1 Mos. 2, 2 f.) hinzuweisen, und um in diesem Worte schon anzudeuten, was er gleich ausdrücklich ausspricht, daß nämlich unsere dereinstige ewige Ruhe ähnlich sein werde der Ruhe Gottes nach der Schöpfung. Er braucht mit Bedacht das Wort *σαββατισμός*, welches sonst in der heil. Schrift nicht vorkommt statt *σάββατον*, da das letztere nur den Tag bezeichnet, ersteres aber die Feier des Tages, die eigentliche Sabbathsruhe. Diese ewige Sabbathsruhe in Gott wird dann V. 10. näher beschrieben und gezeigt, worin sie bestehe. Die *ἔργα*, von denen wir dort ruhen werden, sind die Mühsalen, Leiden und Kämpfe dieses Lebens; diese werden „Werke" genannt mit Anspielung auf die Werke der Wochentage und auf die als Strafe der Sünde dem Menschen aufgelegte Arbeit (vgl. 1 Mos, 3, 17. 5, 29.). Die Tage dieses Lebens sind heiße und beschwerliche Werktage; erst im andern Leben tritt der wahre Sabbath ein. Aehnlich Offenb. 14, 13.: „Selig die Todten, welche im Herrn sterben! Von nun an, spricht der Geist, sollen sie ruhen von ihren Beschwerden; denn ihre Werke folgen ihnen nach." Diese Ruhe der Seligen ist aber keine träge Unthätigkeit, sondern sie ist ähnlich der Gottesruhe, die aus der Vollendung

des Werkes der Schöpfung hervorging, jenes Werkes, von dem es heißt: „Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe da: es war sehr gut." Mit andern Worten: sie ist eine Vollendungsruhe, jene Ruhe, in welche jedes Wesen tritt, sobald es seiner Idee vollkommen entspricht.

V. 11 ff. An die Ausdeutung der Psalmstelle, die der Verfasser im Vorhergehenden gegeben hat, knüpft er zuletzt noch die dringende Ermahnung an, sich um den Eintritt in die Gottesruhe ernstlich zu bemühen, und schließt damit den ersten Theil seiner dogmatischen Abhandlung. Er sagt: „So laßet uns nun ernstlich streben, einzugehen in jene Ruhe, damit nicht Jemand in gleichem Beispiele des Unglaubens falle." Das Verbum σπουδάζειν bedeutet eigentlich „sich beeilen", dann: „etwas mit Ernst und Eifer betreiben, ernstlich nach etwas streben." Der Ausdruck erinnert an den Ausspruch des Herrn: „Das Himmelreich leidet Gewalt"; nur wenn wir Gewalt brauchen d. i. allen Ernst und Eifer anwenden, werden wir eingehen in „jene (obenbezeichnete) Ruhe", zu welcher der Eintritt uns noch immer offen steht. — ὑπόδειγμα ist hier soviel als παράδειγμα = „Beispiel." Das ἐν ist scharf genommen hier nicht = εἰς, wie es die Vulgata genommen, sondern es bezeichnet den Zustand: „in gleichem Beispiele des Unglaubens seiend", d. h. als ein gleiches Beispiel des Unglaubens wie jene Israeliten in der Wüste. — πέσῃ d. i. untergehe.

V. 12 f. Begründung der vorhergehenden Ermahnung zum ernstlichen Streben nach dem Eintritte in die Ruhe Gottes: „Denn lebendig ist Gottes Wort und kräftig und schneidender als jegliches zweischneidige Schwert und durchdringend bis es theilet Seele und Geist, sowohl Fugen als Mark, und befähigt zu richten die Gedanken und Gesinnungen des Herzens." Die Interpreten sind darüber verschiedener Meinung, ob der Verfasser hier unter dem Ausdrucke ὁ λόγος das Wort Gottes überhaupt oder das persönliche Wort, die zweite Person in der Gottheit, verstanden habe. Ohne Zweifel ist aber die erstere Fassung die richtige. Denn abgesehen davon, daß die Benennung ὁ λόγος für die zweite Person in der Gottheit im N. T. nur bei Johannes vorkommt, so will der Verfasser dem ganzen Zusammenhange nach nur aus-

drücken, daß das Wort der Verheißung und Drohung, welches Gott im A. T. sprach, und welches oben V. 2. bereits ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς genannt wurde, nicht ein todtes, längst verschollenes Wort sei, sondern ein lebendiges, noch immer geltendes. Aus demselben Grunde nannte er oben 3, 12. Gott mit Nachdruck τὸν ζῶντα. Im letzten Grunde fallen allerdings beide Ansichten wieder zusammen. Denn alle Worte, welche Gott in der Zeit von dem ersten „*fiat lux*“ der Schöpfung bis zum Ende der Welt sprach und sprechen wird, waren von Ewigkeit her enthalten in dem einen Urworte, dem Logos Gottes κατ᾽ ἐξοχήν. — Der Verfasser nennt nun das Wort Gottes zuerst lebendig; denn es ist nicht wie unser Wort ein bloßer Schall, der die Luft bewegt, eine bloß äußere Hülle, in welche wir den Begriff einkleiden, um diesen uns selbst und Andern gleichsam sichtbar zu machen, sondern es trägt als Ausdruck der lebendigen ewigen Wahrheit, als Theil des Einen Urwortes, eine innere lebendige Triebkraft in sich, so daß es, von der menschlichen Seele im Glauben aufgenommen, ein Fruchtkeim wird, der vielfältige Frucht bringt. Vgl. die Parabel vom Säemanne Matth. 13, 3 ff. Wenn Gott in die Seele des Menschen spricht, so theilt er keine bloßen Begriffe, keine äußern Worte mit, welche nur die äußern Formen der Wahrheit sind, sondern die wesentliche Wahrheit selbst. Vgl. Thomas v. Kempen Nachf. Christi III. 2. 3.: „Meine Worte sind Geist und Leben.“ — Das Wort Gottes wird weiter ἐνεργής, kräftig, wirksam genannt: denn es trägt die Kraft der Erfüllung in sich: Gott spricht und es geschieht. „Wie der Regen“, spricht der Herr Jes. 55, 10. 11., „vom Himmel fällt und nicht mehr dahin zurückkehrt, sondern die Erde tränket und durchfeuchtet und fruchtbar macht, daß sie Saamen gibt zum Säen und Brod zum Essen: so wird's auch mit meinem Worte sein, das aus meinem Munde geht; es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern Alles ausrichten, was ich will, und Gelingen haben in dem, wozu ich es sende.“ — Der λόγος τοῦ θεοῦ heißt ferner: τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον. Die Construktion des Comparativs mit ὑπέρ, wie oben 1, 4. mit παρά, mit dem folgenden Accusativ, steht hebraisirend statt der gewöhnlichen Construktion mit dem bloßen Genitiv. Der

Ausdruck *μάχαιρα δίστομος* entspricht dem hebräischen חֶרֶב פִּיפִיּוֹת, und heißt eigentlich: „ein Schwert mit doppeltem Munde." Unserm „das Schwert frißt" liegt dasselbe Bild zum Grunde. Das Schwert ist das Symbol der richtenden und strafenden Gerechtigkeit; „schärfer als jegliches Schwert" wird daher das Wort Gottes genannt in Beziehung auf seine richtende und strafende Kraft gegen den Sünder, den es gleichsam durchbohrt und zu Boden schmettert. Ein zweischneidiges Schwert heißt das Wort Gottes, weil das zweischneidige Schwert tiefer eindringt und leichter durchdringt. Ein solches zweischneidiges Schwert war das Wort Gottes dem Paulus auf dem Wege nach Damaskus. Vgl. Offenb. 1, 18., wo es vom „Menschensohne" heißt: „und aus seinem Munde ging ein zweischneidiges Schwert" (Weish. 18, 15. 16.). Um die Schärfe und die eindringliche Kraft des Wortes Gottes noch mehr zu veranschaulichen, nennt der Verfasser die innersten und verborgensten Theile des geistigen Lebens, durch welche es hindurchdringt und die es trennt. — *μερισμός* ist Nomen actionis und soviel als *ὥστε μερίζειν* oder *ἄχρις οὗ μερίσῃ*, „bis daß es trennt Seele und Geist" d. h. jeden Theil in sich; nicht ist das Wort zu fassen als Bezeichnung des Orts, wo Seele und Geist sich trennen: „bis zur Scheidung der Seele vom Geiste." — Das *τε* nach *ψυχῆς* fehlt in den meisten Handschriften und ist mit Recht von Lachm. und Tischend. gestrichen. — Die beiden folgenden Genitive *ἁρμῶν* und *μυελῶν* sind nicht dem *ψυχῆς* und *πνεύματος* koordinirt, sondern subordinirt, und bezeichnen in einem vom Körper hergenommenen Bilde die innersten geheimsten Theile der Seele und des Geistes (vgl. das lateinische *medulla animae*). Hiernach ist der Sinn: Wie ein scharfes zweischneidiges Schwert in den Körper dringt und die Gelenke und das Mark desselben theilt, so theilt das Wort Gottes Seele und Geist und dringt in die geheimsten Fugen, in das innerste Mark derselben ein. Weil nun das Wort Gottes in die geheimsten Fugen, in das innerste Mark der Seele und des Geistes eindringt, so ist es auch „befähigt zu richten die Gedanken und Gesinnungen des Herzens", also auch den verborgensten Unglauben. Aehnlich unser Heiland Joh. 12, 48.: „Und das Wort, welches ich gesprochen habe,

wird ihn richten am jüngsten Tage." Nach der Meinung des h. Thomas, dem Estius folgt, sollen die „Gedanken" den „Fugen", die „Gesinnungen" aber dem „Marke" entsprechen. — Da hier ψυχή und πνεῦμα neben einander gestellt werden, so führen diejenigen, welche eine Trichotomie des Menschen annehmen, neben 1 Theſſ. 5, 23. auch unsere Stelle an, um ihre Ansicht durch Aussprüche der h. Schrift zu begründen. In der h. Schrift, sagen sie, werden ausdrücklich drei Bestandtheile des Menschen unterschieden: σάρξ, ψυχή und πνεῦμα, denen genau die alttestamentlichen Ausdrücke בָּשָׂר, נֶפֶשׁ und רוּחַ entsprechen. Bezeichnet nun σάρξ den äußern materiellen Bestandtheil des Menschen, πνεῦμα aber den selbstbewußten freien Geist, so ist nach den Trichotomisten die ψυχή ein substantiell vom Geiste verschiedenes Prinzip. Nach ihnen ist die ψυχή die forma corporis, das den Körper bildende und belebende Prinzip; sie ist es, welche das Band zwischen Körper und Geist bildet, die gegenseitigen Einwirkungen beider auf einander vermittelt, und damit auf beide großen Einfluß übt. Sie ist ferner die Quelle sowohl der bloß thierischen Triebe, des Hungers, des Durstes u. s. w., als auch der rein menschlichen Affekte, der Liebe, des Hasses, der Trauer, kurz der Sitz alles dessen, was die hh. Schriftsteller des N. T. ἐπιθυμία nennen; deshalb auch die Geburts- und Werkstätte der Sünde. Allein diese Ansicht von einer zwiefachen Seele des Menschen, einer sinnlichen und einer geistigen, im kirchlichen Alterthume zuerst aufgestellt von Apollinaris, welcher behauptete, Christus habe wohl eine menschliche ψυχή, aber kein menschliches πνεῦμα gehabt, dann später wieder aufgegriffen von Photius und seinen Anhängern, wurde im achten allgemeinen Concil ausdrücklich verdammt. Auch das Concil von Vienne belegt jede Behauptung, „welche vermessentlich in Zweifel zieht, daß die Substanz der vernünftigen und geistigen Seele wahrhaft und durch sich selbst die Form des menschlichen Leibes sei", mit dem Anathem. Wir dürfen also die beiden Ausdrücke ψυχή und πνεῦμα nicht von zwei verschiedenen Substanzen im Menschen verstehen, sondern müssen sie mit den ältern Theologen auf die verschiedene Wirkungsweise der Einen geistigen Substanz im Menschen beziehen. In sofern die

menschliche Seele den Körper belebt, sinnlich wahrnimmt, auf den Körper wirkt und von ihm afficirt wird, heißt sie *ψυχή*; in sofern sie denkt und will, *πνεῦμα*. So der h. Thomas: „Dicunt aliqui, quod in nobis sunt diversae animae: una scilicet, quae perficit et vivificat corpus, et ista dicitur anima proprie; alia vero est spiritus habens intellectum, quo intelligimus et voluntatem, qua volumus. Et ideo ista duo magis dicuntur substantiae quam animae. Hoc autem damnatum est in libro de ecclesiasticis dogmatibus. Et ideo dicendum est, quod una et eadem est essentia animae, quae per essentiam suam vivificat corpus et per potentiam suam, quae dicitur intellectus, est principium intelligendi. [1]) S. zu 1 Kor. 15, 44. 1 Thess. 5, 23.

V. 13. Von dem Worte Gottes geht nun der Verfasser wieder zu Gott selbst über, indem er schließlich auf dessen Allwissenheit hinweiset. Wir beziehen nämlich das zweimalige *αὐτοῦ* dieses Satzes auf *τοῦ θεοῦ* V. 12., und nicht auf *ὁ λόγος*, wie jene Interpreten thun, die dort eine Personifikation des Wortes Gottes annehmen. — *κτίσις* = *κτίσμα*, „Geschöpf" überhaupt (vgl. Mark. 16, 15. Kol. 1, 15. u. a. St.). — Das Verbum *τραχηλίζειν* (von *τράχηλος* = „Hals") heißt eigentlich: „beim Halse fassen", dann: „aufdecken." Letztere Bedeutung erhielt das Wort wahrscheinlich von dem Gebrauche des Alterthums, wornach man die Verbrecher beim Halse faßte und ihnen den Kopf rückwärts bog, damit sie von Allen könnten gesehen werden. Also: „Denn nicht ist ein Geschöpf unsichtbar vor ihm, vielmehr (*δέ*, vgl. Win. S. 392.) ist Alles bloß und aufgedeckt seinen Augen." Schwierig ist das *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*. Einige übersetzen: „von dem wir reden",

---

[1]) Ebenso auch Tauler: „Des Menschen Geist hat manchen Namen nach dem Wirken und nach der Verschiedenheit der Ansicht. Zuweilen heißt der Geist eine Seele d. i. in sofern sie dem Leibe Leben gibt, und also ist sie in jeglichem Gliede, und gibt ihm Bewegung und Leben. Zuweilen heißt sie ein Geist, und dann hat sie eine nahe Sippschaft mit Gott und das ist über alles Maaß. Denn Gott ist ein Geist und die Seele ist ein Geist, und darum hat sie ein ewiges Wiederneigen und Wiederschauen in den Grund ihres Ursprunges." Pred. am 19. Sonnt. nach Dreifaltigk.

nehmen also πρὸς ὅν = περὶ οὗ und berufen sich für diese Erklärung auf 1, 7., wo πρὸς τοὺς ἀγγέλους statt περὶ τῶν ἀγγέλων stehe. Allein diese Erklärung macht den Satz matt und läßt sich mit der Uebersetzung der Vulgata: „*ad quem nobis sermo*", nicht vereinigen. Die griechischen Interpreten nehmen ὁ λόγος in der oft vorkommenden Bedeutung „Rechenschaft", also: „vor welchem wir Rechenschaft ablegen müssen." Diese Bedeutung paßt gut zu dem τετραχηλισμένα: gleichsam als Missethäter stehen wir da vor Gott, er schaut uns in's Gesicht, und wir müssen ihm Rede und Antwort stehen; auch stimmt sie schön mit dem Vorhergehenden, wo das Wort Gottes als Richter dargestellt ist. Neuere Ausleger erklären den Ausdruck ganz allgemein: „gegen den uns das Verhältniß stattfindet" d. i. mit dem wir es zu thun haben, nach der hebräischen Phrase: דָּבָר לִי אֵלֶיךָ, „ich habe es mit dir zu thun" (1 Kön. 2, 14. 2 Kön. 9, 5.). Im Grunde fallen aber beide Erklärungen zusammen: mit dem wir es zu thun haben, nämlich in unserm ganzen Verhältnisse als Menschen, dem wir also auch Rechenschaft ablegen müssen über die Treue, womit wir sein Wort aufgenommen und beobachtet haben.

Zweiter Abschnitt.

Das Priesterthum Christi.

(4, 14 — 8, 13.)

Den Uebergang vom Mittleramte zum Hohenpriesterthume Christi macht der Verfasser hier, ähnlich wie 3, 1., durch eine kurze Ermahnung zum Festhalten am Glauben und zum Vertrauen auf Christum. Dann von der Idee, welche allem Priesterthume zu Grunde liegt, und von den Erfordernissen zum wahren Priesterthume ausgehend weiset er nach, daß Christus wahrer Hoherpriester der Menschheit sei. Da aber diese wichtige und geheimnißvolle Lehre von dem Priesterthume Christi nur von einem durch den Glauben erleuchteten Verstande und von einem im christlichen Leben bereits erstarkten Gemüthe recht kann erfaßt und verstanden werden, so ermahnt der Verfasser wiederholt und nachdrücklich seine Leser zum treuen Verharren im Glauben, indem er ihnen die schrecklichen Folgen des Abfalls vom Glauben vorhält; und er ermuntert sie zum unerschütterlichen Festhalten an der christlichen Hoffnung, sie hinweisend auf das Beispiel ihres großen Stammvaters, Abrahams. Die eigentliche Darlegung der Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi wird dann angeknüpft an die Worte des Psalmisten: „Der Herr hat geschworen und es wird ihn nicht gereuen: du bist ein Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedek's", Ps. 110, 4. Diese Stelle wird ausführlich ausgelegt und gedeutet und aus ihr der Vorzug des Priesterthums Christi vor dem alttestamentlichen Priesterthume nachgewiesen. — Wir haben hier den wichtigsten, zugleich aber auch den schwierigsten Abschnitt des ganzen Briefes. Das Priesterthum Christi ist der eigentliche Cardinalpunkt, um welchen das ganze Schreiben sich dreht.

§. 5. Idee des Priesterthums. Christus ist Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek's.

4, 14 — 5, 10.

V. 14. Schon oben 2, 17. und 3, 1. hat der Verfasser angefangen, von dem Priesterthume Christi zu sprechen; er hat aber dort den Gedanken wieder fallen lassen, um zuerst von dem Apostolate Christi im Vergleich mit Moses zu sprechen. Daran knüpfte sich dann die Ermahnung 3, 7 — 4, 13. Hier nimmt er nun mit *οὖν* den abgebrochenen Faden wieder auf: „Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, welcher durch die Himmel hindurchgegangen ist, Jesum, den Sohn Gottes, so laßet uns festhalten am Bekenntnisse." Die Verbindung *ἀρχιερέα μέγαν* ist nicht so zu fassen, als ob erst beide Wörter zusammen den Begriff des eigentlichen Hohenpriesters ausdrücken, wie das hebr. הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל (da müßte es heißen *ἱερέα μέγαν*): sondern *μέγας* dient zur Bezeichnung der Erhabenheit. Diese Erhabenheit unsers Hohenpriesters zeigt sich aber darin, daß er „durch die Himmel hindurch gegangen ist." Wie nämlich die irdischen Hohenpriester durch das irdische Heiligthum hindurch in das Allerheiligste zum Symbole der Gottheit schritten, so ist Christus durch die Himmel hindurch zur unmittelbaren Gottesnähe gegangen (vgl. unten 7, 26. 9, 11 ff.). Das *μέγας* und *διεληλυθώς* wird im Folgenden näher erörtert; implicite liegt es jedoch schon im Vorhergehenden ausgesprochen, wo der Verfasser gezeigt, daß Christus höher sei als die Engel, und sitze zur Rechten Gottes. — Der Plural *οὐρανοί* ist eine Nachbildung des hebräischen שָׁמַיִם; doch liegt der Pluralform zugleich die Idee der Mehrheit der Himmel oder Himmelsregionen zu Grunde. Paulus spricht 2 Kor. 12, 2. von einem dritten Himmel, und darnach unterscheiden die ältern Theologen ein *coelum aëreum*, *sidereum* und *empyreum*; die Rabbinen zählen sogar sieben Himmel. — *ὁμολογία* ist hier wiederum wie 3, 1. im objektiven Sinne zu nehmen = *πίστις*.

V. 15. Die Ermahnung des vorhergehenden V's, festzuhalten an dem Bekenntnisse Jesu, wird hier näher begründet: „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der mit unsern Schwachheiten nicht mitleiden könnte, wohl aber einen,

der in allen Stücken auf gleiche Weise versucht ist, ohne Sünde." Die Erhabenheit dieses Hohenpriesters, will der Verfasser sagen, der durch alle Himmel hindurchgegangen und selbst der Sohn Gottes ist, darf uns nicht abschrecken, an ihm im Glauben festzuhalten; denn er, der hoch Erhabene, ist zugleich in alle Schwachheiten und in alles Elend des menschlichen Geschlechts eingegangen; er weiß also Mitleid mit uns zu haben (vgl. 2, 17. 18.). Schon der Prophet Jesaias 53, 3. nennt den Messias „den Mann der Schmerzen, der Schwachheit erfahren." Das δέ nach πεπειραμένον (Lachm. πεπειρασμένον) hebt den Gegensatz stark hervor; wir müssen es also im Deutschen durch „vielmehr" oder „wohl aber" geben (s. zu V. 13.). Zu dem καθ' ὁμοιότητα ist ἡμῶν zu ergänzen: Er ist geprüft und versucht in Allem, worin wir geprüft und versucht werden; nur hat er in den Prüfungen bestanden, ist rein und unbefleckt aus den Versuchungen hervorgegangen (χωρὶς ἁμαρτίας), wohingegen wir oft fallen. Vgl. 7, 26. 2 Kor. 5, 21. 1 Joh. 3, 5.

V. 16. Da nun Christus in Beziehung auf die Menschen ein mitleidiger und erbarmungsvoller (vgl. 2, 17.), in Rücksicht auf Gott aber ein reiner und unbefleckter Hoherpriester ist, so können und sollen wir mit freudiger Zuversicht (μετὰ παῤῥησίας) durch ihn uns dem Gnadenthrone Gottes nahen, um von dort Gnade und Barmherzigkeit zu jeder Zeit zu empfangen: „So laßet uns denn hinzutreten mit Zuversicht zum Throne der Gnade, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden zu gelegener Hülfe." — Das Verb. προσέρχεσθαι findet sich häufig in unserm Briefe (vgl. 7, 25. 10, 1. 22. 11, 16. 12, 18. 22.) und entspricht dem hebräischen קָרַב, welches das Hinzutreten zu Gott durch Opfer bezeichnet (daher הִקְרִיב = „opfern", eigentlich: „Gott etwas nahe bringen"). In dem θρόνος τῆς χάριτος liegt dann gewiß eine Hindeutung auf den Gnadenstuhl (ἱλαστήριον, כַּפֹּרֶת) des alten Bundes, zu welchem als dem Centralpunkte göttlicher Gegenwart und Offenbarung der Hohepriester als Vertreter des ganzen Volkes einmal im Jahre trat, um durch das

Opfer die Sünden des ganzen Volkes zu sühnen. Christus aber, als ewiger Hoherpriester, sitzt fortwährend zur Rechten dieses Gnadenthrones (8, 1. 12, 2.), und er bringt immerfort sein Kreuzesopfer dem himmlischen Vater für uns dar. Und mit eben diesem Kreuzesopfer, dessen reale Darstellung wir in dem allerheiligsten Meßopfer feiern, können und sollen auch wir uns durch ihn dem Gnadenstuhle Gottes nahen und dadurch zu jeder Zeit, wo es Noth thut (und wann thäte es nicht Noth?), Gnade und Barmherzigkeit suchen und finden. — Der Ausdruck ἔλεος bezieht sich mehr auf die Vergebung der Sünden und Befreiung von Leiden; χάρις aber auf die Mittheilung höherer Gnadengaben. Das Adjekt. εὔκαιρος ist *opportunus = ubi opus est.*

5, 1 ff. Gleich beim Beginne seiner Abhandlung über das Hohepriesterthum Christi legt der Verfasser die Hauptidee, die allem Priesterthume zu Grunde liegt, seinen Lesern dar. Der Priester soll seiner Idee nach der Mittler sein zwischen Gott und der Gemeinde; er soll in Beziehung auf Gott die Gemeinde entsündigen und sühnen, ihr Opfer weihen und Gott darbringen; in Beziehung auf die Gemeinde aber soll er die ihm von Gott mitgetheilten Gnaden ausspenden und so die Gemeinde heiligen. Der Priester bildet somit das lebendige Mittelglied zwischen Gott und der Gemeinde; er ist der Leiter, wodurch von unten nach oben die Gebete und Opfer der Menschen, von oben nach unten aber die Gnaden und Gaben Gottes fließen. Als ein solches Mittelglied muß aber der Priester einerseits mit der Gemeinde in organischer Verbindung stehen, er muß ein Glied der Gemeinde sein; andererseits aber auch nothwendig höher stehen als die Gemeinde. Denn um Träger und Leiter der göttlichen Gnade zu sein, muß er von Gott selbst berufen und angeordnet sein. Der Priester ist nicht das Produkt der Gemeinde; denn die Gemeinde kann in ihren Erzeugnissen nicht über sich hinausgehen. Auch kann das Priesterthum nicht von der Gemeinde übertragen werden; denn die Gemeinde kann nicht geben, was sie selbst nicht hat und was nur Gott verleiht. In diesem Sinne sagt nun der Verfasser: „Denn jeglicher Hoherpriester, indem er aus Menschen genommen wird, wird für Menschen bestellt für ihre Angelegenheiten vor Gott, damit er darbringe Gaben und Opfer für Sünden, als

einer, der Nachsicht zu üben vermag mit Unwissenden und Irrenden, da auch er selbst von Schwachheit umgeben ist, und um derselben willen wie für das Volk so auch für sich selbst Opfer darbringen muß für Sünden." Durch γάρ wird dieses an das V. 15. Gesagte angeknüpft. Dort hat der Verfasser gesagt, daß unser Hoherpriester, Christus, Mitleid mit uns zu haben vermöchte, da er selbst als Mensch alles menschliche Elend an sich erfahren habe. Daß nun Christus Mensch und in Allem, die Sünde ausgenommen, uns gleich werden mußte, um unser Hoherpriester zu sein, weiset der Verfasser hier aus der Idee des Priesterthums, wie oben 2, 14 ff. aus der Idee des Mittleramtes nach. Das Particip. λαμβανόμενος gehört nicht zum Subjekte: „jeder aus Menschen genommene Hoherpriester"; sondern ist Prädikat. Richtig wird dann von Einigen hier bemerkt, daß dieser Participialsatz einen Hauptgedanken in sich schließe, und dem Sinne nach dem mit dem Verbo finito stehenden Satze: ὑπὲρ ἀνϑρ. καϑίσταται, ganz koordinirt stehe. Daher übersetzen sie: „denn jeglicher Hoherpriester wird aus Menschen genommen und für Menschen angestellt." Der Verfasser gibt mit diesen Worten das erste Erforderniß zum legitimen Priesterthume an: der Hohepriester muß einerseits ein Glied der Menschheit und andrerseits doch wieder der Menschheit enthoben sein, da er das Mittelglied zwischen Gott und der Menschheit bilden soll. — Das τὰ πρὸς τὸν ϑεὸν steht hier wie oben 2, 17.: „in Beziehung auf die Angelegenheiten bei Gott, auf das Verhältniß zu Gott" d. i. vor Gott. Der Priester soll die Gemeinde sühnen und so die durch die Sünde abgebrochene Verbindung der Menschheit mit Gott wieder herstellen. Dieß geschieht aber nur durch Opfer. Daher: ἵνα προσφέρῃ δῶρα κ. τ. λ. Das Verbum προσφέρειν ist der solenne Ausdruck für „opfern", und entspricht ganz dem hebräischen הִקְרִיב. Das Wort δῶρον entsprechend dem hebräischen מִנְחָה bezeichnet eigentlich das unblutige, ϑυσία aber das blutige Opfer. Wollten wir also hier δῶρα im eigentlichen Sinne nehmen, so gehörte ὑπὲρ ἁμαρτιῶν bloß zu ϑυσία; denn für die Sünden wurden keine unblutige Opfer dargebracht.

Allein da δῶρον bei den LXX auch, wie das hebräische קָרְבָּן, vom blutigen Opfer steht (vgl. 1 Mos. 4, 4. 3 Mos. 1, 2. 3. 10.), so nehmen wir hier am besten den ganzen Ausdruck δῶρα καὶ θυσίαι als Bezeichnung der Opfer überhaupt und ziehen ὑπὲρ ἁμαρ. zum ganzen Satze. — Priesterthum, Opfer und Opfern sind durchaus correlate Begriffe, daher auch im Hebräischen קְרָבִים „Priester", קָרְבָּן „Opfer" und הִקְרִיב „opfern" bezeichnet. Die Idee, welche diesen Begriffen gemeinschaftlich zu Grunde liegt, ist die des Nahebringens zu Gott, der Vermittlung. Wäre der Mensch ursprünglich nicht gefallen, so hätte es für ihn keines äußern Opfers und keines Priesters bedurft; er wäre sich selbst Priester und Opfer zugleich gewesen, indem er sich jeden Augenblick seines Daseins ganz Gott hingegeben hätte. Als aber der Mensch dieses Selbstopfer Gott darzubringen sich weigerte, und so die Verbindung mit Gott abbrach, da bedurfte er eines Vermittlers und zwar eines von Gott gesetzten, um diese Gemeinschaft wieder herzustellen; und er bedurfte eines Verbindungsmittels und zwar eines von Gott angeordneten, damit es den Menschen sühne und heilige und stellvertretend das Selbstopfer ersetze, was der Mensch nach dem Sündenfalle Gott nicht mehr rein darbringen konnte. Und dieser Vermittler war im alten Bunde der Hohepriester, dieses Verbindungsmittel die von Gott angeordneten Opfer. — V. 2. Der Participialsatz μετριοπαθεῖν δυνάμενος ist nicht dem vorhergehenden λαμβανόμενος coordinirt, sondern subordinirt, und schließt sich an den vorhergehenden abhängigen Satz unmittelbar an; er soll das ἵνα προσφέρῃ näher erklären: Jeglicher Hoherpriester ist angeordnet zu dem Zwecke, daß er Opfer darbringe, und er wird diesem Zwecke um so eher genügen, da er selbst, von allen Seiten mit Schwachheiten umgeben, auch mit den Verirrungen Anderer Mitleid tragen kann. Der Verfasser fügt diesen Zug nebenbei hinzu, um ihn gleich (V. 7.) auch auf Christum anzuwenden, wie er schon oben 2, 17 f. darauf hingewiesen hat. Er will dadurch von vorn herein den Anstoß wegräumen, der für Manche in dem Leiden und Kreuzestode Christi lag. Das Wort μετριοπαθεῖν bezeichnet etymologisch πάσχειν μετρίως, κατὰ τὸ μέτρον. Es bildete sich dieses Wort in den

philosophischen Schulen, besonders in der peripathetischen. Der stoischen Gefühllosigkeit (ἀπάθεια) gegenüber empfahl Aristoteles in allen Stücken das Mittelmaaß (μετριοπάθεια). Der Weise, sagte er, müsse weder gefühllos (ἀπάθης) sein, noch auch zu leicht in Affekt gerathen (παθητικός sein), sondern müsse in Allem die Mittelstraße halten (μετριοπάθης sein). Hiernach wurde dann das Wort μετριοπαθεῖν von der Mäßigung eines jeden Affektes, sei es des Zorns oder der Traurigkeit oder des Hochmuths, gebraucht, und in dieser Bedeutung muß es auch hier genommen werden, so daß es bezeichnet: „den Affekt des Unwillens mäßigen" d. i. Nachsicht üben (vgl. Wetstein, Bleek). Unter ἀγνοοῦντες und πλανόμενοι haben Einige Sünder überhaupt verstanden ohne Rücksicht darauf, ob sie aus Irrthum oder aus Bosheit sündigten. Allerdings muß man nun zugeben, daß in der Sprache der heil. Schrift Irrthum und Sünde durchaus correlate Begriffe sind. Nennen doch auch wir nicht bloß die Irrthumssünden, sondern jede Art von Sünden Fehltritte oder Vergehen; wie denn in der That jeder Sünde ein Irrthum, wenn auch nicht ein theoretischer doch wenigstens ein praktischer, zu Grunde liegt. Andere Ausleger glauben, die Sünder würden hier nur mit milderndem Ausdrucke „Unwissende und Irrende" genannt mit Rücksicht auf das μετριοπαθεῖν, weil derjenige, welcher μετριοπάθης sei, die Sünde von einer Seite fasse, die sie in weniger grellem Lichte erscheinen lasse. Allein am besten ist es doch wohl, die Ausdrücke hier in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu fassen. Denn nach dem Gesetze konnte nur der, welcher aus, wenngleich sträflicher, Unwissenheit oder aus Versehen gegen ein Gebot Gottes handelte, durch ein Opfer von Schuld und Strafe gereinigt werden; wohingegen diejenigen, welche „mit aufgehobener Hand" (בְּיָד רָמָה) d. i. vorsätzlich sündigten, als Empörer wider Gott mit dem Tode bestraft wurden (vgl. 4 Mos. 15, 22—31.). Namentlich bezog sich das große Sühnopfer, welches der Hohepriester einmal im Jahre darbrachte, auf diejenigen Uebertretungen, welche im Laufe des verflossenen Jahres begangen, bisher noch nicht waren durch besondere Opfer gesühnt worden, eben weil sie nicht speciell als Uebertretungen zum Bewußtsein gekom-

men waren. Vgl. 3 Mos. 4, 13 ff. Kap. 16. und unten 9, 7., wo der Verfasser diese Sünden *ἀγνοήματα* nennt. — Die Construktion *περίκειμαί τι* (vgl. Apstg. 28, 20.) ist ächt griechisch. Der Ausdruck wird gewöhnlich von Kleidern gebraucht, die den Körper umschließen. Also: der Hohepriester kann um so eher Nachsicht üben, da er selbst von allen Seiten mit Schwachheit, wie mit einem Gewande, umgeben ist. — V. 3. Wir lesen mit Lachm. und Tischend. nach A. B. C*. D*. al., Chrysost., Theodoret. u. A. *καὶ δι' αὐτήν* scil. *ἀσθένειαν*: „und um dieser Schwachheit willen." Die Vulgata hat *propterea;* sie hat also wahrscheinlich mit der Recepta *καὶ διὰ ταύτην* gelesen, und dazu *αἰτίαν* ergänzt. Dieselben Zeugen, welche *δι' αὐτήν* haben, lesen am Ende *περὶ ἁμαρτιῶν* statt des *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* der Recepta. Zu dem *καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ κ. τ. λ.* ist zu vergleichen 3 Mos. 4., wo verordnet wird, daß der Hohepriester am großen Versöhnungstage zuerst einen Stier als Sündopfer für seine eigenen und seines Hauses Sünden darbringe, ehe er an die Sühnung der Sünden des Volkes gehe. Ferner vgl. 3 Mos. 9, 7 ff. und Kap. 16. Unten 7, 27. kommt der Verfasser wieder hierauf zurück.

V. 4. Hier wird das zweite Erforderniß des legitimen Hohenpriesters angegeben: „Und nicht nimmt sich selbst Einer die Ehre, sondern indem er von Gott berufen wird, gleichwie auch Aaron." Es ist also nach diesen Worten unsers Verfassers nicht genug, daß der Hohepriester aus Menschen genommen und für Menschen angeordnet ist, sondern seine Berufung und Einsetzung muß auch von Gott ausgehen. Eben weil der Priester der Träger und Leiter der göttlichen Gnade sein soll, muß er von Gott angeordnet sein, von Gott seine Sendung erhalten; mit andern Worten: sein *sacerdotium* muß ein *sacramentum* sein. Denn nur von Gott allein hängt es ab, welchen er zum Leiter seiner Gnadenströmungen machen will. — Hiernach schließt sich dieser Satz mit *καί* genau an V. 1. an, und ist diesem koordinirt. Das *λαμβάνει* hier bildet mit dem *λαμβανόμενος* V. 1. eine Paronomasie: der Hohepriester wird genommen aus Menschen, und nimmt sich nicht selbst d. i. eigenmächtig (vgl. Joh. 3, 27.) diese Würde. Der Ausdruck *τιμή* bezeichnet wie oft das lateinische *honor* nicht „Ehre", sondern

„Würde" und zwar hier speciell die hohepriesterliche. Zu dem ἀλλὰ καλούμενος ὑ. τ. ϑ. muß man aus dem Vorhergehenden ergänzen: λαμβάνει αὐτήν. — Die Lesart schwankt zwischen καϑώσπερ (A. B. D*. Tischend.) καϑώς (C*. Lachm.) und καϑάπερ (E. J. K., text. rec.) καὶ Ἀαρών. Ersteres verdient als das am meisten verbürgte den Vorzug. Aaron wurde ursprünglich von Gott selbst zum Hohenpriester berufen (vgl. 2 Mos. 28, 1. 29, 4 ff. 3 Mos. 8, 1. 4 Mos. 3, 10.); dann nach dem Aufstande des Korah und seiner Genossen wurde er auf wunderbare Weise als solcher von Gott bestätigt (vgl. 4 Mos. 16—18.).

V. 5 ff. Jetzt wendet der Verfasser das vorher vom Hohenpriesterthum im Allgemeinen Gesagte auf Christum an. Da er aber das erste Erforderniß, daß der Hohepriester aus Menschen genommen d. i. selbst Mensch sein müsse (V. 1.), schon oben 2, 14 ff. als bei Christus stattfindend nachgewiesen hat, so geht er hier gleich zu dem zweiten, V. 4. angegebenen Requisit über, indem er sagt: „So hat auch Christus nicht sich selbst verherrlicht, daß er Hoherpriester geworden, sondern der, welcher zu ihm sprach: „„Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt."" Wie er auch anderswo sagt: „„Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's."" — Das Verbum δοξάζειν, „verherrlichen" findet sich häufig, besonders bei Johannes, von jener Verherrlichung Christi beim Vater, die mit seiner Auferstehung begann. So auch hier. Mit der Glorifikation der menschlichen Natur Christi begann aber zugleich wie das Königthum so auch das eigentliche Hohepriesterthum desselben. Denn da trat Christus mit seinem vollbrachten Kreuzesopfer in das himmlische Allerheiligste, und sitzend zur Rechten des wahren Gnadenstuhles bringt er fortwährend dieses Eine Opfer seinem himmlischen Vater dar. Hier auf Erden in seiner leidenden Menschheit war er mehr das Opfer, das Lamm, welches der Welt Sünden trug und geschlachtet wurde; dort in seiner verklärten Menschheit ist er aber der fortwährende Hohepriester, der sein Volk, die Gläubigen, beim Vater vertritt; daher γενηϑῆναι ἀρχιερέα (vgl. 7, 27. 8, 11 ff. 10, 12.). Die Stelle: „Mein Sohn bist du u. s. w." aus Ps. 2, 7. ist bereits oben (zu 1, 5.) erklärt. Es ist dort gezeigt, daß das

σήμερον mit dem Apostel Paulus (Apstg. 13, 33.) auf die mit der Auferstehung Christi beginnende Periode seiner Verherrlichung müsse bezogen werden. Da, bei seiner Auferweckung, erklärte ihn der Vater feierlich durch die That vor der ganzen Welt als seinen Sohn und setzte ihn, den Gottmenschen Christus, zum Könige der ganzen Welt ein. — V. 6. Der zweite Ausspruch ist genommen aus Ps. 110, 4. Die Messianität dieses Psalms ist bereits oben (zu 1, 13.) nachgewiesen. Da unser Verfasser den reichen Gehalt dieses Ausspruchs unten Kap. 7. selbst darlegt, so brauchen wir nichts darüber zu sagen. Das κατὰ τὴν τάξιν entspricht dem hebräischen עַל־דִּבְרָתִי „nach der Weise“; unten 7, 15. steht dafür κατὰ τὴν ὁμοιότητα.

V. 7 ff. Daß nun Christus das Hohepriesterthum sich nicht selbst angemaßt, sondern dasselbe von Gott empfangen habe, wird hier weiter erörtert und zwar dadurch, daß darauf hingewiesen wird, wie er während seines Lebens sich stets in einem Gehorsamsverhältnisse zum Vater gehalten und eben durch diesen Gehorsam sich seine Verherrlichung und damit das Hohepriesterthum für die Gläubigen verdient habe. Zugleich wird aber hier das oben 4, 15. und 5, 2. nur eben Angedeutete ausgeführt. — „Welcher in den Tagen seines Fleisches, indem er Gebet und Flehen zu dem, welcher ihn vom Tode zu erretten vermochte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht und um der Ergebung willen Erhörung gefunden, obwohl Sohn, den Gehorsam gelernt hat an dem, was er gelitten, und zur Vollendung gelangt für Alle, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heils geworden ist, verkündet von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek's.“ Der Hauptgedanke liegt in den Worten: ἔμαθεν - - τὴν ὑπακοήν V. 8., woraus dann V. 9. als Folge hervorgeht. Die voraufgehenden Participialsätze enthalten das, was geschichtlich dem ἔμαθεν vorherging, dienen somit nur dazu, diesen Hauptgedanken einzuleiten und zu begründen. Das Relat. ὅς bezieht sich auf ὁ Χριστός V. 5., und die „Tage seines Fleisches“ bezeichnen die Zeit seines irdischen Lebens. Der Verfasser nennt diese „Tage des Fleisches“, um durch diesen Ausdruck auf die Leidensfähigkeit Christi

hinzudeuten: „*carnem* intelligit secundum qualitates nobis notas i. e. infirmam atque passibilem.“ Uebrigens gehört diese Zeitbestimmung zu dem Hauptsatze ἔμαθεν - - τὴν ὑπακοήν und nicht zu den Participien προσενέγκας καὶ εἰσακουσθείς; daher ist mit Lachm. hinter αὐτοῦ ein Komma zu setzen. Das Wort ἱκετηρία scil. ἐλαία oder ῥάβδος bezeichnet eigentlich den Oelzweig, welchen der Schutz- und Hülfesuchende (ἱκέτης) in der Hand hielt, um sich als solchen kenntlich zu machen; dann überhaupt „das demüthige Flehen.“ Gebet und Flehen wird hier als das Opfer bezeichnet, welches Christus seinem himmlischen Vater darbrachte, und zwar, heißt es, habe er dieses dargebracht „mit starkem Geschrei und Thränen.“ Der h. Thomas und nach ihm Estius beziehen diese Worte auf den Ruf Christi am Kreuze: „Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen“, und: „In deine Hände empfehle ich meinen Geist“ (Matth. 27, 46.). Allein, wie aus den Worten πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτόν erhellt, will der Verfasser hindeuten auf das Gebet und den Leidenskampf Christi im Garten Gethsemane, wo Christus sprach: „Vater dir sind alle Dinge möglich“, und nun dreimal bat, daß der Kelch des Leidens an ihm vorübergehen möge (Mark. 14, 36. Matth. 26, 36 ff.). Zwar thun die Evangelien der Thränen keine Erwähnung; allein wir können füglich annehmen, daß unser Heiland, der bei andern Gelegenheiten, z. B. beim Tode des Lazarus, weinte, auch hier in dem bittersten Leidenskampfe, wo die göttliche Natur in ihm mehr zurücktrat, und nur der Mensch in ihm den Kampf zu bestehen hatte, Thränen vergossen habe. Heißt es doch Matth. 26, 37.: „Und er begann sich zu betrüben und zu ängstigen.“ Auch das „starke Geschrei“ läßt sich bei einer so heftigen Gemüthsbewegung, welche den Herrn vermochte, nicht bloß knieend, sondern „fallend auf sein Angesicht“ zu beten, von selbst erwarten. Nicht unwahrscheinlich ist auch, was Einige meinen, daß dem Verfasser hier die Stelle Ps. 22, 25.: „In meinem Schreien zu ihm erhörte er mich“, vor Augen schwebte. Diese Gebete und Flehungen Christi bezogen sich, wie aus dem σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου hervorgeht, auf seine Befreiung vom Tode. Wie kann es nun aber gleich heißen, daß Christus erhört sei? Blieb er doch nicht vom Tode frei? Die Antwort hierauf liegt in dem ἐκ θανάτου,

welches nicht mit ἀπὸ θανάτου zu verwechseln ist. Die Bitte Christi nämlich, daß der Leidenskelch an ihm vorübergehe, wurde nicht erfüllt insofern, daß er vom Tode befreit blieb, wohl aber insofern, daß er aus dem Tode errettet wurde durch die Auferstehung, daß der Tod also wirklich ihn nur vorübergehend berührte (vgl. Apstg. 2, 24.). Das ἀπὸ τῆς εὐλαβείας wird von der Vulgata gut übersetzt durch *„pro sua reverentia"* (das *sua* fehlt im Griechischen). Christus ist erhört worden „gemäß seiner Ehrfurcht" gegen seinen himmlischen Vater d. h. gemäß jener demüthigen Hingabe an den Willen seines himmlischen Vaters, womit er betete: „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe." — V. 8. Das καίπερ ὢν υἱός, welches zusammen gehört, bezeichnet das Auffallende, daß Christus sogar als Gottessohn lernen mußte, und zwar durch Leiden lernen mußte. Der Artikel vor ὑπακοήν markirt die bestimmte Tugend des Gehorsams. In dem ἔμαθεν und ἔπαθεν liegt ein Wortspiel, wie es oft im Griechischen durch die Verbindung der Wörter παθεῖν - μαθεῖν, πάθημα - μάθημα sich findet. Man hat es hier im Deutschen nachahmen wollen durch die freie Uebersetzung: „Welcher in dem, was er erlitt, sich den Gehorsam erstritt." Wie kann nun aber von Christo gesagt werden, daß er den Gehorsam lernte, da er doch auch als Mensch durch die sogenannte scientia infusa Alles kannte, was von einem Geschöpfe irgend erkannt werden kann? Die Antwort liegt in dem ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν gegeben: in seinen Leiden übte Christus praktischen Gehorsam, machte er so zu sagen die Schule des Gehorsams bis zum Ende durch. Das „Lernen" ist also hier nicht so sehr in der Bedeutung „sich etwas Neues aneignen" zu fassen, als vielmehr in dem Sinne: „das Gewußte durch praktische Ausübung sich tiefer einprägen." Als analoges Beispiel führt man den Satz an: „Wer denkt, lernt denken." S. zu Matth. 8, 10. — V. 9 f. Dieser Satz spricht die Folge des im vorhergehenden Hauptsatze Enthaltenen aus, und um diese Folge auch in der Uebersetzung auszudrücken, könnten wir ein „so" einschalten: „und so zur Vollendung gekommen u. s. w." Eben durch seinen Gehorsam wurde Christus auch seiner menschlichen Natur nach vollendet (τελειωθείς), kam der Mensch in ihm zu seinem τέλος, zu dem Ziele, wozu der Mensch überhaupt ursprünglich von Gott geschaffen war (vgl. zu 2, 10.).

Daher ist es Lehre der Dogmatik, daß Christus durch sein Leiden nicht bloß für uns, sondern auch für sich, d. h. für seine menschliche Natur, im eigentlichsten Sinne verdiente und zwar für sich verdiente, die Verklärung des Leibes und das Sitzen zur Rechten seines himmlischen Vaters. So auch als Mensch vollendet ist Christus für uns geworden der Urheber (*αἴτιος*, vgl. oben 2, 10.: *ἀρχηγός τῆς σωτηρίας ἡμῶν*) unsers Heils. Er ist dieß geworden theils insofern als sein Gehorsam uns zu Gute kommt *(satisfactione vicaria)*, theils insofern er für uns beim Vater ewige Fürbitte leistet (vgl. 7, 25.). Diese stellvertretende und fürbittende Thätigkeit bildet das fortwährende *opus sacerdotale Christi* im Himmel, dessen reale Darstellung auf Erden wir im allerheiligsten Meßopfer feiern. — *ὑπακούοντες* = *πιστεύοντες* (V. 4.), wie oben 4, 6. *ἀπείθεια* = *ἀπιστία* (3, 19.). — V. 10. geht der Verfasser auf die V. 6. angeführte Psalmstelle wieder zurück. Christus, durch seinen Gehorsam im Leiden vollendet, ist der Urheber des Heils für Alle geworden, die an ihn glauben, und deshalb von Gott bereits im A. T. als Hoherpriester verkündigt und zwar als Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek.

§. 6. Rüge, Warnung, Ermunterung.

5, 11 — 6, 20.

Ehe der Verfasser zur Ausdeutung der V. 6. angeführten Psalmstelle übergeht, schiebt er erst eine theils rügende, theils ernstlich warnende, theils liebevoll ermunternde Zwischenrede ein. Der eben angeführte Ausspruch, daß Christus ein Hoherpriester sei nach der Ordnung des Melchisedek, habe, sagt er, eine tiefe Bedeutung und gebe zu wichtigen Lehren Veranlassung; leider aber hätten seine Leser das geistige Verständniß für solche tiefere Wahrheiten fast verloren. Es sei fast nöthig, ihnen wie Schülern die Anfangsgründe der christlichen Lehre wieder vorzutragen, obwohl sie schon so lange im Christenthume gelebt, daß sie bereits Lehrer sein könnten (5, 11—14.). Aber eben deshalb, weil sie schon so lange Christen sind, will der Verfasser ihnen jetzt nicht wieder die ersten Elemente des Christenthums vortragen, sondern gleich zu der höheren Lehre vom Priester-

thume Christi voranschreiten, da es ohnehin unmöglich sei, diejenigen, welche von der Kirche abgefallen seien, nachdem sie die Gnade und Wahrheit des Christenthums innerlich verkostet hätten, durch bloßen Unterricht in den Anfangsgründen zurückzuführen. Ein solcher freventlicher Abfall von der Kirche sei eine neue Kreuzigung und Verhöhnung Christi, und ihm folge gewöhnlich gänzliche Verstockung und Verhärtung und demnächst ewige Verwerfung von Gott (6, 1—18.). Allein — so lenkt der Verfasser wieder ein — bis zum gänzlichen Abfalle vom Glauben wird es bei seinen Lesern mit Gottes Gnade nicht kommen; dafür bürgt ihm die Nächstenliebe, die sie bewiesen haben und noch beweisen, welche Gott nicht unbelohnt lassen wird. Nur dürfen sie in ihrem Eifer nicht erkalten; vielmehr müssen sie nach dem Vorbilde ihrer Altväter muthig darnach streben, das Ziel ihrer Hoffnung, die ewige Seligkeit, zu erreichen (6, 9—20.).

V. 11. Das Relativ *οὗ* kann als Maskulin. genommen werden, und dann bezieht es sich auf *Μελχισεδέκ*, oder als Neutrum, und dann geht es auf den ganzen vorhergehenden Satz. Letztere Fassung ist vorzuziehen. Es ist nicht mit Einigen *ἂν εἴη* zu ergänzen: „Ich hätte Vieles zu sagen", denn der Verfasser verbreitet sich wirklich später ausführlich über diesen Gegenstand, sondern *ἐστί*. Also: „Worüber (nämlich über das Priesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedek's) wir Vieles zu sagen haben, und zwar schwer zu Erklärendes, da ihr träge geworden seid von Gehör." — *καί* = „und zwar" leitet eine nähere Erklärung des Vorhergehenden ein. Der Ausdruck *ἀκοή* ist natürlich von dem geistigen Auffassungsvermögen zu verstehen; und das Perfektum *γεγόνατε* (Vulg. „*facti estis*") deutet an, daß die Leser früher einen offnern Sinn und eine größere Gelehrigkeit bewiesen haben.

V. 12. Nicht ohne Grund hat der Verfasser eben seinen Lesern den Vorwurf gemacht, daß sie träge geworden seien von Gehör; „denn", fährt er hier fort, „da ihr der Zeit nach sogar (*καί*) Lehrer sein solltet, habet ihr wieder nöthig, daß Jemand euch die ersten Elemente des göttlichen Wortes lehre, und seid der Milch bedürftig geworden, nicht der festen Speise." Die Wahrheit ist für unsere Seele das, was Speise und Trank für unsern Leib ist; jeder wahre

Unterricht, jede Mittheilung der Wahrheit ist ein Nähren der Seele und jede Aufnahme der Wahrheit ein geistiges Essen. Darnach lag es nahe, wie bei der leiblichen so auch bei der geistigen Speise, die für Kinder und die für Erwachsene geeignete Speise zu unterscheiden, und die ersten Elemente des christlichen Unterrichts „Milch“, die höhere Lehre aber „feste Speise“ zu nennen (vgl. 1 Kor. 3, 2.). — *διὰ τὸν χρόνον* d. i. wegen der langen Zeit, während welcher ihr bereits im Christenthum gelebt habet. Ueber die Auffassung des *τινα* sind die Ausleger nicht einig. Einige fassen es als *Pron. indef. τινά,* (Lachmann) und als Subjekt zu *διδάσκειν:* „daß Jemand euch lehre“; Andere als Fragewort *τίνα,* (Tischend.) zu *στοιχεῖα:* „daß man euch lehre, welches die ersten Elemente sind.“ So die Vulgata: „*ut vos doceamini, quae sint elementa.*“ Erstere Fassung scheint den Vorzug zu verdienen, weil nach der letztern Auffassung das Subjekt bei dem Infinitiv *διδάσκειν* fehlt, und man das Passiv *διδάσκεσθαι* erwarten sollte (vgl. zu 1 Thess. 4, 9.). Unter *τὰ στοιχεῖα* sind die Anfangsgründe, die Grundelemente einer Wissenschaft zu verstehen, und der Genitiv *τῆς ἀρχῆς* dient nur zur Verstärkung, wie man auch zu sagen pflegt: *prima* elementa. Zu diesen ersten Anfangsgründen, zu dieser „Milch“ der christlichen Lehre rechnet der Verfasser die gleich 6, 1 f. zu nennenden Punkte; zu der „festen Speise“ aber die Lehre von dem Hohenpriesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedek's, die er 7, 1 ff. entwickelt.

V. 13 f. Die Gedankenverbindung ist hier dem ersten Anscheine nach in etwa ungenau. Der Verfasser will nämlich den Grund (*γάρ*) angeben, warum seine Leser der Milch und nicht fester Speise bedürfen. Da sollte man nun erwarten, daß er gesagt hätte: „denn Jeglicher, welcher unerfahren ist in der Lehre der Gerechtigkeit, bekommt Milch; denn er ist noch unmündig.“ Statt dessen sagt er aber grade umgekehrt: „Denn Jeglicher, welcher Milch bekommt, ist unerfahren in der Lehre der Gerechtigkeit; denn er ist unmündig.“ Diese Ungenauigkeit erklären wir am besten (mit Bleek) durch die Annahme, daß dem Verfasser bei der Anknüpfung durch *γάρ* gleich der Hauptgedanke des ganzen Satzes vorschwebte. Dieser Hauptgedanke liegt aber in V. 14. ausgesprochen: „Für Vollkommene

aber ist die feste Speise, für die, welche durch Erfahrung die Sinne geübt haben, um das Rechte und Schlechte zu unterscheiden." In den ersten Worten dieses V's: τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή, liegt der Grund für das am Schlusse des V's 12. Gesagte. Der Gedankengang gestaltet sich hiernach so: „Ihr seid wieder der Milch bedürftig geworden und nicht fester Speise; denn feste Speise ist für die Mündigen, während derjenige, dessen Speise Milch ist, sich dadurch als Kind beweiset, und somit unerfahren ist in der Lehre der Gerechtigkeit." Der Ausdruck λόγος δικαιοσύνης wird verschieden gedeutet. Einige verstehen darunter die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen. Allein die Rechtfertigungslehre zählt der Verfasser gleich 6, 1. mit zu den Anfangslehren des Christenthums, und dem ganzen Zusammenhange nach versteht er unter λόγος δικ. unzweifelhaft die höhern Lehren des Christenthums, besonders die Lehre von dem Priesterthume Christi nach der Ordnung Melchisedek's. Auf die richtige Deutung des Ausdrucks leitet uns das Folgende. Was nämlich der Verfasser hier λόγ. δικ. nennt, nennt er gleich 6, 1. τελειότης; es ist also λόγος δικ. soviel als λόγος τελειότητος, und da der Genitiv oft hebraisirend in der Bedeutung eines Adjektivs steht, so ist der Ausdruck gleichbedeutend mit λόγος τέλειος = „die vollkommene Lehre." Das Wort τελειότης konnte der Verfasser hier nicht gut gebrauchen wegen des folgenden τελείων. Nicht unwahrscheinlich ist es auch, daß der Verfasser mit diesem Ausdruck anspielen will auf den Namen Melchisedek, den er unten 7, 2. mit βασιλεὺς δικαιοσύνης übersetzt. Der ganze Ausdruck bezeichnet also nichts anders, als was Paulus 1 Kor. 2, 6 ff. die christliche σοφία nennt. Unter τέλειοι im Gegensatze zu νήπιοι sind die geistig Mündigen zu verstehen, wie aus dem erklärenden Zusatze τῶν διὰ τὴν ἕξιν - - κακοῦ erhellt. Der Ausdruck τὰ αἰσθητήρια, eigentlich „die Sinneswerkzeuge", ist hier vom geistigen Sinne, vom Urtheilsvermögen, zu verstehen. Unter καλόν und κακόν ist zunächst das Wahre und Falsche gemeint, da hier hauptsächlich von der Erkenntniß der wahren Lehre die Rede ist. Also geistig mündig sind im Christenthum diejenigen, welche durch praktische Uebung der christlichen Wahrheiten ihren innern Sinn geübt haben, so daß sie das Wahre

und Falsche, das Rechte und Schlechte in der Lehre unterscheiden können. Indirekt liegt dann hierin ausgesprochen, daß man, um tiefer in die Lehren und Geheimnisse des Christenthums einzudringen, dieselben im Leben ausüben müsse.

6, 1 ff. Der vorhergehenden Rüge läßt nun der Verfasser eine indirekte ernste Warnung folgen: Obgleich die Leser im Verständniß der christlichen Wahrheiten wieder Kinder geworden sind, so will er ihnen doch die Anfangsgründe, gleichsam das ABC des Christenthums, hier nicht wiederholen, da dieses ja doch unnütz sein würde; vielmehr will er zu den tiefern Wahrheiten übergehen. — Der erste V. läßt eine doppelte Auffassung zu. Man kann zuerst das Ganze als eine Ermahnung und Aufforderung an die Leser nehmen; dann ist φερώμεθα communicativ und τελειότητα bezeichnet, dem τέλειοι 5, 14. entsprechend, „die volle Mündigkeit.“ Hiernach ist der Sinn: „Deßhalb (weil es doch der Zeit nach für euch sich geziemt, nicht mehr Kinder, sondern Mündige zu sein im Evangelium) laßet uns mit Beseitigung der Anfangslehre Christi zur Mündigkeit hintrachten.“ Entschieden den Vorzug verdient aber die zweite Auffassung, wornach dieser V. eine Erklärung des Verfassers enthält über sein Vorhaben, welches er im folgenden Kapitel wirklich ausführt. Dann bezeichnet τελειότης, wie oben 5, 13. λόγος δικ., „die vollkommene Lehre“ im Gegensatze zu dem λόγος τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ und der Sinn ist: „Deßhalb (da ihr nämlich schon Lehrer der Zeit nach sein müßtet, und Niemand von euch noch ein Kind wird sein wollen) laßet uns (d. i. will ich) mit Beseitigung der Anfangslehren Christi zur Vollkommenheit (d. i. zu den vollkommenen Lehren des Evangeliums) uns (mich) wenden.“ Für diese Deutung spricht, abgesehen davon, daß sich das ἀφέντες τὸν -- λόγον und μὴ πάλιν θεμέλιον καταβ. besser für den Verfasser als Lehrer, denn für die Leser als Schüler schickt, der V. 3. und ganz entschieden das ἀδύνατον -- πάλιν ἀνακαινίζειν V. 4—6. Auch Estius billigt diese Erklärung. Die Partikel διό bezieht sich dann auf die im Vorhergehenden liegende Mißbilligung, daß sie noch νήπιοι sind, da sie doch der Zeit nach schon διδάσκαλοι sein müßten. Das τὸν τῆς ἀρχῆς τ. Χρ. λόγον entspricht ganz dem τὰ στοιχεῖα τ. λ. τοῦ θεοῦ, 5, 13., bezeichnet also die Anfangs- und Elementar-

lehren des Christenthums. Diese Elementarlehren sind aber zugleich die Grund- und Fundamentallehren des christlichen Glaubens; daher fährt der Verfasser fort: „ohne wiederum Grund zu legen mit der Lehre von der Bekehrung u. s. w." In dem θεμέλιον καταβαλλόμενοι wird der christliche Glaube einem Gebäude verglichen, zu welchem erst ein gehöriger Grund, ein festes Fundament gelegt werden muß, ehe mit Sicherheit daran fortgebaut werden kann. In demselben Sinne sagt der Apostel 1 Kor. 3, 10 f., er habe durch seine Predigt bei den Korinthern den Grund gelegt (θεμέλιον ἔθηκα); Andere hätten darauf weiter gebaut (ἄλλος ἐποικοδομεῖ). Als solche Grund- und Fundamentallehren werden nun im Folgenden sechs aufgezählt. Bevor wir aber zur Erklärung der einzelnen folgenden Ausdrücke übergehen, müssen wir hier erst über die Lesart und Construktion entscheiden. Die Recepta hat V. 2. nach der Autorität der bei weitem meisten Handschriften (A. C. D. E. K. L. al.) den Genitiv διδαχῆς, und mit dieser Lesart stimmt auch die Vulgata, welche „*baptismatum doctrinae*" hat, überein. Lachmann hat aber (nach B.) den Accus. διδαχήν aufgenommen. Halten wir nun die erste Lesart als die am meisten verbürgte fest, so ist eine dreifache Construktion möglich, nämlich: a) so, daß die sechs Genitive μετανοίας, πίστεως, διδαχῆς, ἐπιθέσεως, ἀναστάσεως und κρίματος αἰωνίου abhängig sind von θεμέλιον. Dann müssen wir übersetzen: „nicht wieder den Grund legend mit Bekehrung von todten Werken, mit Glauben, mit der Lehre von Taufen, mit der Handauflegung u. s. w." Allein es ist doch durchaus unpassend, daß zwischen Bekehrung, Glauben, Handauflegung auf einmal die „Lehre" von Taufen steht; man sollte da nicht die Lehre von Taufen, sondern die Taufe selbst erwarten. Daher fassen b) Andere die drei ersten Genitive μετανοίας, πίστεως und διδαχῆς abhängig von θεμέλιον, die vier andern βαπτισμῶν, ἐπιθέσεως χειρῶν, ἀναστάσεως νεκρῶν und κρίματος αἰωνίου aber abhängig von διδαχῆς: „Nicht wiederum den Grund legend mit Bekehrung von todten Werken und Glauben, mit der Lehre von Taufen, Handauflegung u. s. w." Allein abgesehen davon, daß diese Construktion zu gekünstelt ist, hat sie auch wieder das Unpassende, daß erst Buße und Glauben an und für

sich stehen, und dann die Lehre von Taufen u. s. w. folgt. Der Verfasser will doch gewiß nicht sagen, daß er von der Buße und dem Glauben überhaupt nicht mehr sprechen will, sondern er will hier nur die Grundlehren nicht wieder vortragen, und zu diesen Grundlehren gehört auch die Lehre von der Buße und dem Glauben als den Grunderfordernissen zum Eintritt in die Kirche. Daher ist es am besten, wenn man c) den Genitiv διδαχῆς unmittelbar mit θεμέλιον verbindet, die andern sechs Genitive aber von διδαχῆς abhängig sein läßt: „Nicht wieder den Grund legend mit der Lehre von Bekehrung von todten Werken und von Glauben an Gott, von Taufen und Handauflegung, und von Auferstehung der Todten und ewigem Gerichte.“ Das Einzige, was gegen diese Verbindung zu sprechen scheint, ist der Umstand, daß διδαχῆς so weit von dem Nomen regens θεμέλιον entfernt ist. Allein der Verfasser wollte gewiß den Genitiv διδαχῆς ursprünglich ganz an's Ende setzen; da ihm aber der davon abhängigen Genitive zu viele wurden, setzte er denselben in die Mitte und schloß die letzten Genitive mit τέ an. — Mit dieser letzten Erklärung fällt der Sinn der Lesart διδαχήν ganz zusammen; denn der Accusativ διδαχήν steht dem θεμέλιον coordinirt, und die Genitive sind alle von διδαχήν abhängig: „nicht wieder als Grund hinlegend die Lehre von Buße und von Glauben u. s. w.“ Gehen wir jetzt zur Erklärung des Einzelnen. — Als erste Grundlehre wird hier genannt die διδαχὴ μετανοίας. Das Wort μετάνοια bezeichnet zunächst Sinnesänderung; dann im moralischen Sinne: die innere Umkehr vom Bösen zum Guten, also Buße. Das Wort wird hier näher bestimmt durch den Zusatz ἀπὸ νεκρῶν ἔργων. „Todte Werke“ sind sowohl jene Werke, denen die innere Lebenskraft der heiligmachenden Gnade fehlt, die der Mensch im Zustande der Ungnade verrichtet, also die sogenannten opera *mortua*, als auch speziell die Werke, welche den Seelentod herbeiführen, also die sogenannten opera *mortifera* = peccata (vgl. 9, 14.). In dem letztern Sinne ist der Ausdruck hier zu fassen. Die Lehre von der Buße ist die erste Grundlehre des Christenthums, eben weil die innere Abkehr von der Sünde das erste Erforderniß zum Eintritte in das Reich Gottes und zur Theilnahme an den Heilsgütern desselben ist. Μετανοεῖτε

war daher auch das erste Wort, womit der Vorläufer Christi in der Wüste auftrat; mit *μετανοεῖτε* eröffnete auch Christus (nach Mark. 1, 15.) seine Predigt, und als nach der Sendung des h. Geistes Petrus öffentlich in Jerusalem auftrat, da erscholl wiederum *μετανοεῖτε* als erstes Wort (Apstg. 2, 38.). Aber gleich nach dem *μετανοεῖτε* folgte: *καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. Daher auch hier als zweite Grundlehre genannt wird die Lehre vom Glauben an Gott. Es ist *πίστις ἐπὶ θεόν* = *πίστις εἰς θεόν*. Der Ausdruck *πίστις ἐπὶ, εἰς θεὸν* bezeichnet aber mehr als ein bloßes Glauben an Gottes Dasein; vielmehr liegt in dem *ἐπί* oder *εἰς* die Bewegung des Willens zu Gott hin, also wenigstens ein Anfang der Liebe zu Gott ausgedrückt. Der h. Augustin unterscheidet deßhalb auch das credere in Deum von dem bloßen credere Deum, dem Glauben an Gottes Dasein, und von credere Deo, dem Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit. Dieser Glaube an Gott, dieses sich Hinwenden zu Gott in Vertrauen und Liebe ist, wie das Concilium von Trient sagt, die *radix* und das *fundamentum iustificationis* und daher die Lehre vom Glauben eine der Grundlehren des Christenthums. — Als dritte Elementarlehre wird hier genannt die *διδαχὴ βαπτισμῶν*. Der Plural *βαπτισμῶν* wird verschieden erklärt. Einige meinen, der Verfasser habe hiermit auf die dreifache Taufe, auf den sogenannten baptismus *fluminis*, *flaminis* et *sanguinis* hindeuten wollen; Andere, es werde damit die dreifache Eintauchung, welche in den ersten Jahrhunderten bei der Taufe stattfand, angedeutet (Can. 50. Apost.: *τρία βαπτίσματα μιᾶς μυήσεως*); noch Andere endlich erklären es von der Mehrheit derer, an welchen die Taufe verrichtet wird. Am besten fassen wir aber den Plural so, daß der Verfasser unter dem Ausdrucke *βαπτισμοί* die jüdischen Lustrationen und vielleicht auch die johanneische Taufe, als Analoga der christlichen Taufe, mitumfassen wollte. Also: die Lehre von den jüdischen Lustrationen und ihrem Verhältnisse zur christlichen Taufe, von der typischen Bedeutung der erstern und ihrer Antiquirung; von der Bußtaufe Johannis; von dem Wesen der christlichen Taufe u. s. w. Eine Bestätigung erhält diese Deutung durch das Wort *βαπτισμός*. Die eigentliche christliche Taufe wird nämlich im N. T. stets *βάπτισμα* genannt; *βαπτισ-*

μός ist aber ein allgemeiner Begriff, der alle Arten von Waschungen und Reinigungen in sich faßt (vgl. 9, 10. Mark. 7, 8.). — Als vierte Grundlehre wird genannt die Lehre von der Auflegung der Hände. Die Handauflegung kommt schon im A. T. vor als Symbol der Mittheilung höherer Gnaden und Gaben. So legt Jakob seine Hände auf Ephraim und Manasse, um ihnen die Huld Jehova's mitzutheilen (1 Mos. 48, 13 ff.), und Josue wird erfüllt mit dem Geiste der Weisheit, weil Moses seine Hände auf ihn gelegt hat (5 Mos. 34, 9.). Vom A. T. ging diese symbolische Handlung in's N. T. über: die Apostel ertheilen unter Händeauflegung die Gesundheit (Luk. 13, 13. Apstg. 28, 8.). Hier ist ohne Zweifel jene Händeauflegung gemeint, welche in der apostolischen Zeit und auch später noch gleich nach der Taufe geschah, und wovon die Apostelgeschichte 8, 17 ff. 19, 6. Meldung thut. Diese Handauflegung war aber kein bloß symbolischer Ritus, sondern sie war verbunden mit der Mittheilung des h. Geistes, wie es sich in der apostolischen Zeit in unmittelbarer Aeußerung durch das προφητεύειν und γλώσσαις λαλεῖν kund gab; mit andern Worten: es war eine sakramentale Handlung und hat sich in dem Sakramente der Firmung in der Kirche fortgesetzt. — Als fünfte und sechste Grundlehre wird angegeben die Lehre von der Auferstehung der Todten und von dem ewigen Gerichte. Estius u. A. verstehen Ersteres bloß von der Auferstehung der Frommen, Letzteres aber bloß von dem Gerichte über die Gottlosen. Allein man sieht gar keinen Grund, warum wir hier, wo von den Grundlehren die Rede ist, nicht beide Ausdrücke ganz allgemein fassen und auf alle Menschen beziehen sollen. Allerdings kommt im N. T. die ἀνάστασις am häufigsten von der Auferstehung der Frommen, wie das κρῖμα von dem Gerichte über die Bösen vor; jedoch ist dieser Gebrauch nicht durchgängig (vgl. Joh. 5, 29. Apstg. 24, 25.). Das Gericht wird αἰώνιον genannt wegen seiner ewigen Folgen. — Blicken wir nun hier zurück auf die genannten sechs Grundlehren, so stehen sie in einer schönen Reihenfolge, und ordnen sich in drei Gruppen. Zuerst Bekehrung von Sünden und Glaube an Gott als Grundbedingung zum Eintritte in das Reich Christi; dann Taufe und deren Complement die Firmung als wirklicher voller Eintritt in

dasselbe; endlich die Auferstehung und das allgemeine Gericht als Vollendung dieses Reiches.

V. 3. Die Lesart schwankt hier zwischen dem Futur. ποιήσομεν (B. K. L. al., Itala, Vulg., Chrysost. u. A.) und dem Aorist Conjunct. ποιήσωμεν (A. C. D. E. al.). Da aber letzteres dem φερώμεθα V. 1. nachgebildet scheint, so ist mit Lachm. und Tischend. erstere Lesart vorzuziehen. Es fragt sich nun zunächst, worauf das τοῦτο sich beziehe? Einige Interpreten z. B. Ribera, Calmet u. A. haben es auf das θεμέλιον καταβάλλεσθαι V. 1. beziehen wollen; dann wäre der Sinn: „auch dieses, nämlich das Grundlegen durch Darlegung der Anfangsgründe, werden wir zu einer andern, gelegnern Zeit vornehmen, so Gott will.“ Allein gegen diese Beziehung spricht entschieden das folgende ἀδύνατον γάρ, worin der Grund angegeben wird, warum der Verfasser nicht wiederum mit den ersten Fundamentlehren beginnen will. Wir müssen also mit den meisten Erklärern das τοῦτο auf den Hauptsatz: ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, beziehen. Je nachdem wir nun den ersten V. als Ermahnung oder als Erklärung des Verfassers über sein Vorhaben fassen, sind auch diese Worte einer doppelten Auffassung fähig. Als Ermahnung gefaßt ergäbe sich der Sinn: „Dieses, zum Vollkommnern uns hinwenden, laßt uns thun, so Gott es will.“ Aus dieser Auffassung ist wohl die Lesart ποιήσωμεν entstanden; allein eine solche Ermahnung wäre hier durchaus matt. Besser also nehmen wir diesen Satz als Erklärung des Verfassers über sein Vorhaben: „Und dieses, (nämlich zu den vollkommneren Lehren fortschreiten) wollen wir thun, wenn anders Gott es gestattet.“ So gefaßt bildet dann dieser V. den Uebergang zu dem, was der Verfasser Kap. 7. sagt, und das Folgende V. 4—20. ist nur eine Digression. — Zu dem ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός bemerkt der h. Thomas: „Apostolus utitur figura, qua minus *dicitur* et plus *intelligitur.* Nam non est tantum necessarium, quod Dominus *permittat;* sed oportet, quod omnia *faciat.*“ Dagegen sagt aber treffend Estius: „Apostolum propterea loqui ad hunc modum, quod actiones nostrae non ita Deum habeant auctorem, ut non etiam a nostra procedant voluntate, tametsi Deo subordinata; ac proinde, dum quis boni quidpiam pro-

ponit ac statuit se facturum, incertus an Deus obiecturus sit impedimentum, quominus illud exsequatur, recte eum dicere, se id facturum, si Deus permiserit." Das Wort ἐπιτρέπειν in der Bedeutung „erlauben, gestatten" findet sich auch bei Klassikern.

V. 4 ff. Hier gibt nun der Verfasser den **Grund** an, warum er nicht noch einmal die Grundlehren vortragen, sondern gleich zu den höheren Lehren des Christenthums übergehen wolle. Denn, sagt er, es sei doch unmöglich, diejenigen, welche die Wahrheit des Christenthums einmal in sich erfahren hätten und dann wieder abgefallen seien, durch den nochmaligen Vortrag der Grundlehren zur Sinnesänderung zurückzuführen. Indirekt liegt in diesen Worten eine nachdrückliche Warnung vor Abfall vom Glauben. Die Construktion des ganzen Satzes ist die: Von ἀδύνατον hängt der Infinitiv πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν ab; von dem ἀνακαινίζειν sind dann alle vorhergehenden und nachfolgenden Participialsätze abhängig. In den vier ersten Participialsätzen wird der **Zustand** geschildert, worin diejenigen sich befunden haben, von denen es sich hier handelt; der fünfte ist dann **hypothetisch**; in den beiden auf den Infinitiv folgenden Participien wird endlich der **Grund** angedeutet, warum es unmöglich ist, die vorher Beschriebenen zur Sinnesänderung zurückzuführen. Also: „**Denn unmöglich ist's, Solche, die einmal erleuchtet worden und gekostet haben die himmlische Gabe, und die theilhaft geworden sind des heiligen Geistes, und geschmeckt haben Gottes köstliches Wort und der zukünftigen Welt Kräfte, und die (dennoch) abgefallen sind, wiederum zu erneuern zur Buße, sie, die ja sich selbst wiederum kreuzigen den Sohn Gottes und ihn dem Hohne preisgeben.**" — In der Geschichte unsers Briefes ist diese Stelle berühmt geworden. Wie wir nämlich in der Einleitung (S. 11.) schon bemerkten, urgirten die **Novatianer** hauptsächlich diese Stelle, und stützten darauf ihren Satz, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben, besonders daß sie den einmal Abgefallenen die Reconciliation nicht ertheilen könne. Diese Benutzung der Stelle von Seite der Novatianer wurde dann der Hauptgrund, warum der Brief in der lateinischen Kirche erst so spät allgemeine Anerkennung fand. Um

nun von vorn herein diese Stelle den Gegnern zu entreißen und die Härte, welche darin zu liegen scheint, in etwa zu mildern, haben viele katholische Ausleger die Bedeutung von ἀδύνατον abgeschwächt und es im Sinne von schwer, *difficile*, gefaßt. Allein, so oft dieses Wort in unserm Briefe vorkommt, bezeichnet es immer eine Unmöglichkeit und nicht eine bloße Schwierigkeit (vgl. 6, 18. 10, 4. 11, 6.). Wir müssen also auch hier das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung nehmen. Dazu zwingt uns auch der ganze Gedankengang. Denn was hieße es, wenn der Verfasser sagte, er wolle die Anfangslehren nicht wieder vortragen, weil es schwer sei, die Abgefallenen zur Sinnesänderung wieder zurückzuführen? Wäre dieß bloß schwer, dann hätte er jene Lehren desto nachdrücklicher ihnen vorhalten müssen. Andere (Athanas., Ambros., Chrysost., Epiphan., Theod. u. A.) verstehen unter τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας die Getauften und unter πάλιν ἀνακαινίζειν die Wiedertaufe und meinen, der Verfasser wolle sagen, es sei unmöglich, die einmal Getauften und dann wieder Abgefallenen zum zweiten Male zu taufen. Allerdings muß nun zugegeben werden, daß nach dem Sprachgebrauche der ersten Jahrhunderte die Neugetauften φωτισθέντες und darnach die Taufe φωτισμός genannt wurden; allein dieser Sprachgebrauch läßt sich nicht bis in das apostolische Zeitalter zurückführen. Jedoch dieses auch zugegeben, so kann doch der Ausdruck πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν unmöglich bloß die Wiederholung der äußern Taufe bezeichnen; er kann vielmehr nur von der nochmaligen Erneuerung des innern Menschen, von der wiederholten Umwandlung seines innern Sinnes verstanden werden. Dieß hat Estius auch wohl gefühlt; er erklärt daher das πάλιν ἀνακαινίζειν nicht von der Wiederholung der Taufhandlung, sondern von der Wirkung der Taufe, nämlich von der Gnade der Wiedergeburt und innern Erneuerung, die durch die schwere Sünde, besonders durch Abfall vom Glauben, verloren gehe. Hat man, sagt er, diese Taufgnade verloren, so ist es unmöglich, dieselbe auf demselben leichten Wege wieder zu erlangen, auf welchem man sie ursprünglich empfangen hat, nämlich durch Wiederholung der Taufe; vielmehr muß man jetzt den schwerern Weg der Buße gehen. Noch Andere legen den ganzen Nachdruck auf das Aktivum ἀνακαινίζειν, und

ergänzen als Subjekt zu diesem Infinitiv ἡμᾶς oder den christlichen Lehrer überhaupt. Dann ist der Sinn des Ganzen: „Wir wollen die Anfangslehren hier nicht wiederholen, da es uns doch unmöglich ist, diejenigen, welche einmal die höheren Wahrheiten des Christenthums und seine Gnaden in sich erfahren haben und dann wieder abgefallen sind, durch diese Wiederholung der Elementarlehren zur Sinnesänderung zu bringen." Nach dieser Deutung wäre hier nicht gesagt, daß es absolut und auch bei Gott unmöglich sei, diese Menschen zur Bekehrung zu bringen, sondern daß dieses von einem christlichen Lehrer durch bloße Wiederholung der Anfangslehren nicht zu Stande gebracht werden könne. Auch wenn wir mit der Vulgata das Passivum *renovari* lesen, kann diese Deutung allenfalls noch seine Anwendung finden, indem man ein „*a nobis*" ergänzt. Nach dieser Erklärung verschwindet allerdings die dogmatische Schwierigkeit, welche in dieser Stelle zu liegen scheint, ganz von selbst. — Ehe wir uns über die Deutung des ἀδύνατον - - πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν entscheiden, müssen wir zuvörderst die vorhergehenden Participialsätze, in welchen der Zustand derer beschrieben wird, von welchen dieses ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν ausgesagt wird, einer genauen Betrachtung unterwerfen. Der Verfasser nennt diese: a) τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας. Das Wort φωτίζειν gebrauchen die LXX für das hebräische הוֹרָה „belehren, unterweisen." Hier steht es ohne Zweifel von jener Erleuchtung, welche der Mensch durch gläubige Aufnahme der Predigt des Evangeliums empfängt, also von dem Unterrichte, welcher der Aufnahme in die Kirche durch die Taufe vorherging (vgl. 10, 32.); und es ist nicht unwahrscheinlich, daß aus diesen Stellen der spätere Sprachgebrauch bei den Kirchenvätern hervorgegangen, wornach φωτισθέντες die Getauften und φωτισμός oder φώτισμα die Taufe selbst bezeichnete. So bei Justin, dem Martyr (Apol. I. c. 61.). Das ἅπαξ steht im Gegensatze zu πάλιν V. 6. und hat hier (wie 10, 2.) den Nebenbegriff, daß diese einmalige Erleuchtung für immer hinreichend gewesen wäre. Unter ἅπαξ φωτισθέντας haben wir uns also jene zu denken, welche einmal zu einer hinreichend klaren, lebendigen und überzeugenden Erkenntniß der Wahrheit des Evangeliums gelangt

sind. Der Ausdruck bezeichnet somit dasselbe, was in der Parallelstelle 10, 26. durch *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας* ausgedrückt wird. — Er nennt sie b) *γευσαμένους τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου.* Was versteht der Verfasser unter *δωρεὰ ἐπουράνιος*? Die griechischen Interpreten Chrysost., Oekum. und Theophyl., verstehen darunter die Nachlassung der Sünden, welche durch die Taufe ertheilt werde. Justinian, Grotius u. A. deuten den Ausdruck auf den aus der Sündenvergebung hervorgehenden Seelenfrieden. Noch Andere meinen, daß darunter die dem Menschen durch die Predigt des Evangeliums als Gnadengeschenk zu Theil gewordene Erleuchtung oder das himmlische Licht selbst, welches diese Erleuchtung bewirkt, zu verstehen sei. Für diese Deutung macht man den engen Anschluß dieser Worte an das Vorhergehende durch die Partik. *τέ* geltend, wodurch angezeigt werde, daß durch das *γευσ. δωρ. ἐπουρ.* das vorhergehende *φωτισθέντας* nur näher solle erklärt werden. Haymo, dem auch Estius u. A. beipflichten, versteht diesen Ausdruck von der h. Eucharistie. Allerdings scheint es ganz passend, daß der Verfasser hier, wo er die vorzüglichsten Gnadengüter des Christenthums aufzählt, auch auf den Mittelpunkt aller Gnadengüter, auf die h. Eucharistie, hinweise. Eine gewisse Bestätigung erhält diese Deutung dann noch aus dem Gebrauche der ältesten Kirche, den Neugetauften, den sogenannten *φωτισθέντες*, die h. Eucharistie zu reichen, und ebenso aus dem Sprachgebrauche der griechischen Kirchenväter, die h. Eucharistie *κατ᾽ ἐξοχήν* die *δωρεά* zu nennen. Allein am besten scheint es doch, den Ausdruck *δωρεὰ ἐπουράνιος* ganz allgemein zu fassen und darunter Christum überhaupt mit der ganzen Fülle seiner Gnade und Wahrheit zu verstehen. Christus selbst ist die Himmelsgabe per eminentiam, das Himmelbrod, das geistige Manna, welches wir im Glauben in uns aufnehmen und verkosten sollen. Eine Realparallele zu dem *δωρεὰ ἐπουρ.* haben wir in den Worten unsers Heilandes Joh. 6, 51., wo er sich selbst „das lebendige Brod, das vom Himmel gekommen", nennt. Fassen wir den Ausdruck so, dann liegt in diesem zweiten Participialsatze eine Steigerung des ersten, und der Hauptnachdruck fällt auf *γευσαμένους*, welches deshalb auch voransteht. Hiernach ist der Sinn: „welche nicht bloß in dem christlichen Glauben unter-

richtet sind (φωτισθέντες) sondern welche die himmlische Gabe, Christum mit seiner Gnade und Wahrheit, auch geschmeckt, ihre Süße in sich erfahren haben." — Der Verfasser nennt sie c) μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου. Unter diesen haben wir diejenigen zu verstehen, welche durch die ἐπίθεσις χειρῶν (V. 2.), durch die Firmung, den heil. Geist empfangen haben, also zur vollen Mannbarkeit im Christenthum gelangt, zu Kämpfern für die christliche Wahrheit geweiht sind. — Endlich d) charakterisirt er sie als καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα κ. τ. λ. Das καλὸν ῥῆμα entspricht dem hebräischen הַדָּבָר הַטּוֹב, welcher Ausdruck Zach. 1, 13. Jos. 21, 43. 23, 14. von den tröstlichen Verheißungen Jehova's steht. Ebenso bezeichnet auch hier der Ausdruck nicht das Wort Gottes im Allgemeinen, sondern speciell den verheißenden Inhalt des Wortes Gottes, das Evangelium, in wiefern es Verheißungen enthält. So Theodoret, der h. Thomas und auch Estius. Ganz nahe durch τέ schließt sich hieran der folgende Ausdruck δυνάμεις μέλλ. αἰῶνος. Der Ausdruck αἰὼν μέλλων bezeichnet dasselbe, was der Verfasser oben 2, 5. οἰκουμένη μέλλουσα nannte, nämlich die christliche Weltzeit, den עוֹלָם הַבָּא, im Gegensatze zur alttestamentlichen Vorzeit, dem עוֹלָם הַזֶּה. Diese Zeit, obwohl schon gegenwärtig, wird vom Verfasser μέλλων genannt, weil das von Christus gestiftete Reich in seiner Vollendung noch immer ein zukünftiges ist. Die „Kräfte" dieses Reiches sind dann die innern Gnadenwirkungen und Gnadenführungen, die im großen Ganzen und in jedem Einzelnen die Vollendung dieses Reiches herbeiführen. Nun heißt es γευσαμένους, „die gekostet haben." Dieses Kosten des tröstlichen Gotteswortes und der göttlichen Gnadenwirkungen der künftigen Welt geschieht im lebendigen Glauben. Denn der Glaube ist die „Substanz der zu hoffenden Dinge"; im Glauben nehmen wir das künftige Reich Gottes im Keime in uns auf, kosten im voraus dessen Herrlichkeit. Der wahre Glaube ist eine Anticipation der Zukunft. — Es heißt ferner: καὶ παραπεσόντας. Das Wort παραπίπτειν, eigentlich „darnebenfallen", ist hier vom Abfall vom Glauben zu verstehen, und das Particip hypothetisch

zu nehmen: „und wenn sie dann wieder vom Glauben abgefallen sind", πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετ. Das πάλιν gehört zu ἀνακαινίζειν und nicht, wie Einige geglaubt haben, zu παραπεσόντας, und es steht auch so nicht pleonastisch wegen des ἀνα: zum ersten Male hatte die Erneuerung bei ihnen stattgefunden, als sie zum Glauben sich bekehrten, und dieses drückt das ἀνα in ἀνακαινίζειν aus; fielen sie jetzt nach dieser ersten Bekehrung wieder ab, so bedurften sie zum zweiten Male (πάλιν) einer ἀνακαίνωσις. Das ἀνακ. εἰς μετάνοιαν bezeichnet dann eine solche Erneuerung, die zu einer wahren Sinnesänderung führt. — Nehmen wir nun den ganzen Gedankengang zusammen, so ist er dieser: Der Verfasser will die Grund- und Anfangslehren des Christenthums nicht noch einmal wieder vortragen, sondern zu den höhern Wahrheiten gleich übergehen, da es ja doch unmöglich ist, diejenigen, welche nicht bloß äußerlich an allen Gnadengütern der Kirche Theil genommen, sondern auch innerlich die beseligende Wahrheit und göttliche Kraft derselben erfahren und gleichsam geschmeckt haben, — wenn sie nachher wieder abgefallen sind, also gegen ihre bessere Ueberzeugung gehandelt haben — diese wieder zur wahren innern Herzensbekehrung zu bringen. (Das Passiv *„renovari"* der Vulgata ändert den Sinn im Wesentlichen nicht.) Eine genaue Parallele zu dieser Stelle haben wir unter 10, 26., wo der Verfasser sich so ausspricht: „Wenn wir vorsätzlich sündigen (nämlich durch Abfall), nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben (was dem φωτισθέντας und γευσαμένους τ. δωρεᾶς τ. ἐπουρ. an unsrer Stelle entspricht), so bleibt für Sünden (d. i. zu deren Tilgung) kein Opfer mehr übrig." An beiden Stellen spricht also der Verfasser von der freiwilligen Verstockung, von der absichtlichen Verblendung gegen die erkannte Wahrheit, also von jener Sünde, die der Heiland Matth. 12, 31 ff. eine Sünde gegen den h. Geist nennt, und von der er sagt, „daß sie weder in dieser noch in jener Welt werde vergeben werden." Die hier ausgesprochene Unmöglichkeit aber, daß ein solcher Sünder, der wider besseres Wissen absichtlich gegen die Wahrheit sich verblendet, zur Sinnesänderung gebracht, und der Sündenvergebung theilhaft werde, liegt in dem Wesen dieser Sünde selbst begründet, und steht keineswegs im Widerspruche

mit der Kraft der göttlichen Gnade oder mit der Macht der Kirche, alle Sünden zu vergeben. Denn die Gnade Gottes tritt nie und nirgends zwingend auf, da Gott seiner Allmacht in der menschlichen Freiheit gleichsam eine Schranke gesetzt hat, welche er nie durchbricht und nicht durchbrechen kann, ohne die moralische Weltordnung, die auf der Freiheit beruht, zu zerstören. Ein solcher Sünder aber, wie der hier beschriebene, bietet der Gnade Gottes keinen Anknüpfungspunkt, da seine Sünde eben darin besteht, daß er sich gegen die erkannte Wahrheit und somit auch gegen jede Anregung der Gnade sperrt und sträubt. Und in der Macht der Kirche steht es nur, jene Sünden zu vergeben, von welchen der Sünder innerlich durch wahre Reue sich förmlich lossagt. Es liegt aber wiederum eben in dem Charakter dieser Sünde, daß der Sünder sich nicht davon lossagen will, daß er sich in seiner Sünde verhärtet. Somit folgt also aus unserer Stelle Nichts für den Satz der Novatianer, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben könne. — Die beiden folgenden Participia, *ἀνασταυροῦντας* und *παραδειγματίζοντας*, dienen zur nähern Bestimmung des vorhergehenden *παραπεσόντας* als nachdrückliche Bezeichnung der großen Schuld des Abfalls und somit als Begründung des *ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν* seiner subjektiven Seite nach; sie sind also kausal zu fassen und durch *quippe qui* aufzulösen. Das *ἀνα* in *ἀνασταυρ.* ist nicht mit Einigen lokal: „hinauf an's Kreuz schlagen", sondern mit der Vulgata *(rursum crucifigentes)* temporal zu fassen: „wiederum." — *ἑαυτοῖς* „für sich, für ihren Theil." Das Verbum *παραδειγματίζειν τινά* heißt eigentlich: „Jemanden zum Beispiel machen, als ein Exempel hinstellen"; im üblen Sinne: „der Schmach preisgeben." Hier ist es eine Fortsetzung des eben gebrauchten Bildes von der Kreuzigung. Der Kreuzestod war der schimpflichste; der an's Kreuz Geheftete war also eben dadurch öffentlich der größten Schmach preisgegeben. Was somit die Juden äußerlich thaten, das wiederholen diejenigen, welche gegen die Wahrheit sich verstocken und vom Glauben abfallen, innerlich jeder für sich. Indem sie sich nämlich vom Gottessohne trotz aller innern Erfahrungen und ungeachtet der innern Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre lossagen, stellen sie sich ganz auf den Standpunkt der Juden, welche, obgleich sie Christi Wun-

der sahen, ihn nicht als ihren Messias annahmen, sondern ihn kreuzigten und so der öffentlichen Schmach preisgaben. Diesen ganzen Frevel der Kreuzigung und Verhöhnung wiederholen sie innerlich und zwar jeder für sich und mit vollem Bewußtsein. Welcher Frevel ist also der Abfall von Christo und seiner Kirche! Vgl. 10, 29., wo der Verfasser diesen Gedanken noch weiter ausführt.

V. 7 f. Was der Verfasser im Vorhergehenden von der Gefährlichkeit des Abfalls vom Glauben gesagt hat, das stellt er jetzt zur verstärkten Warnung in einem schreckenden Gleichnisse dar und begründet damit das vorhergehende ἀδύνατον - - ἀνακαινίζειν seiner objektiven Seite nach: „Denn ein Acker, welcher den häufig darauf herabfallenden Regen getrunken hat und Gewächse hervorbringt nützlich für diejenigen, für welche er eben bebaut wird, wird des Segens von Gott theilhaftig; wenn er aber Dornen und Disteln hervorbringt, so ist er verworfen und dem Fluche nahe; sein Ende ist Verbrennung." — Der von reichlichem Regen getränkte Acker ist das Bild eines Menschen, wie ihn der Verfasser eben V. 4 f. beschrieben hat, also eines Menschen, auf den die Gnade Gottes sich reichlich ergossen hat, der die Wahrheit des Christenthums erkannt, ihre Süße geschmeckt und die Gnadenführungen Gottes in sich erfahren hat. Bringt nun ein solcher Acker, welcher außer dem befruchtenden Regen auch noch von seinem Besitzer fleißig bebaut wird, gute Früchte, so wird er von Gott auch fernerhin gesegnet, was sich durch immer größere Fruchtbarkeit kund geben wird. Bringt aber im Gegentheil ein solcher von fruchtbarem Regen benetzter und fleißig bearbeiteter Acker Disteln und Dornen hervor, so wird er verflucht von Gott, dem Urheber alles Segens, und zuletzt verbrannt, daß er für immer unfruchtbar bleibt (vgl. 5 Mos. 29, 22.). Ohne Bild ist der Sinn: Wenn der Mensch unterstützt von der zuvorkommenden Gnade den Saamen des Wortes Gottes gläubig in sein Herz aufgenommen hat, und er nun fest im Glauben verharrend würdige Früchte desselben bringt, so wird ihm immer größere Gnade von Gott zu Theile werden. Denn „wer hat, dem wird gegeben werden." Wenn aber ein solcher Werke hervorbringt, die nicht aus dem Glauben, sondern aus

seiner verdorbenen Natur hervorgehen (Disteln und Dornen trägt), und sich dadurch den Einwirkungen der göttlichen Gnade immer mehr verschließt, so zieht sich auch Gott mit seiner Gnade immer mehr von ihm zurück. Innerlich verhärtet und von Außen von der Gnade Gottes verlassen fällt dann ein solcher zuletzt ganz vom Glauben ab, und es ist unmöglich, ihn zur Buße zurückzuführen; sein Ende ist die Verdammniß. Das δι' οὓς übersetzt die Vulgata „*a quibus*“, versteht also zunächst darunter die Bearbeiter des Ackers, die dann aber zugleich auch als die Besitzer desselben angesehen werden müssen. Da aber διά mit dem Accusativ „wegen, um — willen“ bezeichnet, so ist es am besten, darunter die Besitzer des Ackers zu verstehen und „für welche“ zu übersetzen. Das Relat. ἧς V. 8. beziehen wir nicht mit vielen Interpreten auf κατάρας: „welcher (Fluch) zur Verbrennung führt“, sondern auf γῇ. — εἰς καῦσιν ein Hebraismus (vgl. לְ הָיָה) statt ἡ καῦσις.

V. 9 ff. Nachdem der Verfasser im Vorhergehenden mit schneidendem Ernst seinen Lesern die Gefahren des Abfalls vom Christenthume vorgehalten, lenkt er jetzt wieder ein, um sie nicht verzagen zu lassen oder von sich abzuwenden; und mit milder Freundlichkeit spricht er seine Zuversicht aus, daß es durch Gottes Gnade mit ihnen nicht so weit kommen werde: „Jedoch sind wir von euch, Geliebte, des Bessern, und dessen, was dem Heile nahe ist, versichert, wenn wir auch also reden.“ Er redet seine Leser mit ἀγαπητοί an, um ihnen anzudeuten, wie theuer sie seinem Herzen seien, und wie auch die scheinbare Härte, womit er so eben zu ihnen geredet, nur aus seiner Liebe gegen sie hervorgegangen sei. Ebenso läßt Paulus oft nach der schärfsten Rede ein ἀδελφοί oder τεκνία folgen, weil sein Zorn aus der Liebe entsprang (vgl. Gal. 4, 12. 19.). — τὰ κρείσσονα, „des Besseren“, als daß ihr nämlich euch durch Abfall vom Glauben die Verwerfung von Gott zuzieht; es steht dem ἀδόκιμος V. 8. gegenüber. Das Verbum ἔχεσθαί τινος (eigentlich „sich an etwas halten“) steht besonders häufig von demjenigen, was sich eng an etwas Anderes anschließt, unmittelbar darauf folgt, demselben nahe ist; ἐχόμενα σωτ. also „was dem Heile nahe ist“ (Vulg. *viciniora saluti*, Augustin.

haerentia saluti); es korrespondirt dem *κατάρας ἐγγύς* V. 8. In dem *εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν* deutet der Verfasser auf das 5, 11 — 6, 8. Gesagte zurück: „wenn ich auch so strenger Rede gegen euch mich bediene."

V. 10. Das Vertrauen des Verfassers, daß es bei seinen Lesern nicht bis zum Abfalle von Gott kommen werde, stützt sich auf die Liebe, welche unter ihnen herrschend war und welche sich in der Unterstützung der Gläubigen kundgab und noch immer kundgibt. Diese Liebe wird Gott nicht unbelohnt lassen: „Denn nicht ungerecht ist Gott, daß er vergäße eures Werkes und der Liebe, die ihr für seinen Namen bewiesen, da ihr den Heiligen Dienste geleistet habet und leistet." Das *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θ. ἐπιλαθέσθαι* ist hier nicht so zu urgiren, als wenn der Verfasser sagen wolle, bei seinen Lesern könne eben der guten Werke wegen, die sie gethan und noch thun, unmöglich ein Abfall vom Glauben stattfinden, ohne daß Gott ungerecht erscheine; anderer Seits ist aber auch das *ἄδικος* nicht dahin abzuschwächen, daß das Ganze nur ein Ausdruck der vertrauensvollen Zuversicht wäre, daß Gott ihre Liebeswerke wohlgefällig ansehen werde. Vielmehr liegt in dem *ἄδικος* allerdings ausgesprochen, daß dem Menschen der Lohn für seine wahrhaft guten Werke in Folge der Verheißung Gottes ex quadam iustitia gebühre, dieser in gewisser Weise Anspruch darauf machen könne. Daher führt mit Recht das Concil von Trient (Sess. VI. cap. 16.) diese Stelle an zum Beweise, daß die guten Werke der Gerechtfertigten wahrhaft verdienstlich, wahre *merita de condigno* seien, was bekanntlich die Reformatoren läugneten. Der Infin. Aorist. *ἐπιλαθέσθαι* ist hier nicht als Präteritum: „daß er vergessen habe", sondern, wie oben 2, 10. das Particip. *ἀγαγόντα*, als Futurum aufzufassen: „daß er vergessen sollte." — *τοῦ ἔργου ὑμῶν* bezeichnet ganz allgemein „euer Thun, eure Handlungsweise"; der Ausdruck wird aber durch das folgende *τῆς ἀγάπης* näher bestimmt als ein Thun, welches auf die Nächstenliebe geht. Das *τοῦ κόπου*, welches einige Handschriften vor *τῆς ἀγάπης* lesen, ist mit Lachm., Tischend. zu streichen; das Wort ist wahrscheinlich aus der ähnlichen Stelle 1 Thess. 1, 3. hier eingeschaltet und fehlt auch in der Vulgata. Der Ausdruck *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* läßt eine doppelte Auffassung zu: er kann

erstens das Ziel bezeichnen, welches sie bei ihren Liebeswerken im Auge hatten: sie verrichteten sie „auf den Namen Gottes hin" d. i. für den Namen Gottes, zu seiner Verherrlichung. So ist εἰς τὸ ὄνομα = διὰ τὸ ὄνομα „um des Namens willen", wie es Chrysostomus erklärt. Dann kann aber das εἰς τὸ ὄνομα auch gefaßt werden als Objekt der ἀγάπη: „die Liebe, welche ihr bewiesen habet gegen den Namen Gottes" d. i. gegen Gott in der Sorge für eure Mitchristen, da Gott Alles, was wir unsern Mitmenschen thun, so ansieht, als thäten wir es ihm selbst. So Theophyl., Erasm. und Justinian. Letztere Fassung möchte wohl den Vorzug verdienen. Diese Liebe gegen Gott hat sich, sagt der Verfasser, bei seinen Lesern kundgegeben und gibt sich noch immer kund in der Hülfeleistung und Unterstützung der Mitchristen (ἅγιοι). Das Verbum διακονεῖν wird im N. T. häufig gebraucht von Dienstleistungen gegen Kranke und Bedürftige durch Unterstützungen (vgl. Röm. 15, 25. 2 Kor. 8, 8. 19. 20. 9, 1. Apstg. 11, 29.). Man denke hier an die Mildthätigkeit, welche in der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem herrschte (Apstg. 4, 34 ff.).

V. 11 f.: „Wir wünschen aber, daß Jeder von euch denselben Eifer beweise zur Vollendung der Hoffnung bis an's Ende, auf daß ihr nicht träge werdet, sondern Nachahmer derer, die durch Glauben und Ausdauer die Verheißungen ererben." In diesen Worten drückt der Verfasser das innige und sehnsüchtige Verlangen (ἐπιθυμοῦμεν) aus, daß der bisher bewiesene Eifer seiner Leser nicht erkalte. Dieser Eifer soll gerichtet sein πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους d. i. auf den Punkt hin, wo die Hoffnung erfüllt wird, und dieß geschieht am Ziele (τέλος), wo das Verlangen in den Besitz übergeht. Dem ganzen Ausdrucke liegt das dem Apostel Paulus so geläufige Bild von der Rennbahn zum Grunde, wo jeder Mitkämpfende nur auf das Ziel hinschaut und dieses mit allem Eifer zu erreichen strebt. Dieses Ziel sollen auch sie immer im Auge behalten, damit sie nicht träge und matt werden in dem Glaubenskampfe; und sie sollen sich diejenigen zum Vorbilde nehmen, die durch Glauben und festes Ausharren ihr Ziel, die Erfüllung dessen, was ihnen von Gott verheißen ist, erlangen. Bei den κληρονομοῦντες hat der Verfasser an die

Patriarchen und, wie aus V. 13—15. erhellt, zunächst an Abraham gedacht; aber nicht an sie allein, sondern zugleich an alle Gläubigen. Daher das Präsens. Die Vulgata übersetzt *haereditabunt*, hat also darunter nur die Gläubigen verstanden.

V. 13 ff. Das vorher allgemein Gesagte wird nun durch das Beispiel des größten Glaubenshelden des alten Bundes, Abraham's, erläutert: „Denn als Gott dem Abraham die Verheißung gab, schwur er, da er bei keinem Größern schwören konnte, bei sich selbst und sprach: „„Wahrlich! segnend will ich dich segnen und mehrend dich mehren““, und so erlangte er durch Ausharren die Verheißung.“ Das γάρ bezieht sich dem Sinne nach auf V. 15., welcher den Hauptsatz enthält; V. 13. und 14. sind dem Gedanken nach nur vorbereitende Nebensätze. Regelmäßig müßte der Satz so heißen: „denn Abraham wurde, da Gott ihm eine Verheißung gegeben und diese durch einen Eid bekräftiget hatte, eben durch seine gläubige Ausdauer der Verheißung theilhaftig“ d. i. erhielt das Verheißene wirklich. Der Verfasser bildet aber den Nebengedanken, daß Gott die dem Abraham gegebene Verheißung mit einem Eidschwur besiegelt habe, zu einem Hauptsatze aus, weil es ihm hier darauf ankam, sogleich hervorzuheben, wie fest diese Verheißung dastehe, und mit welcher Zuversicht auch wir uns darauf stützen können. Denn die dem Abraham gegebene Verheißung, obgleich sie den Worten nach zunächst auf eine leibliche Nachkommenschaft ging, bezog sich doch zuletzt auf das in Christo zu erwartende Heil, gilt also auch für dessen Nachkommen dem Geiste nach d. i. für die Gläubigen, da er der Vater aller Gläubigen ist (vgl. Röm. 4, 11 f.). Das Verbum ὄμνυμι mit der Präpos. κατά findet sich im N. T. nur hier, aber mehrmals bei den LXX. Anthropopathisch wird hier von Gott gesagt, daß er geschworen habe, um die Festigkeit seines Versprechens zu bezeichnen; denn im eigentlichen Sinne kann Gott nicht schwören, da der Eid die Bekräftigung einer Aussage durch Berufung auf einen Zeugen ist, der nicht getäuscht werden und nicht täuschen kann. Ein solcher Zeuge ist aber allein Gott. Nun kann aber Gott nicht sich selbst zu Zeugen anrufen, also auch nicht schwören im eigentlichen Sinne. Deshalb sagt auch der h. Ambrosius: „Quoniam nos verius solemus credere, quod iu-

reiurando firmatur, ne nostra claudicet fides, idcirco iurare describitur Deus, qui ipse non iurat, sed iurantium iudex et ultor est periurantium." Uebrigens ist das *ὤμοσεν καθ' ἑαυτοῦ* Referat der Stelle 1 Mos. 22, 16., worin es heißt: *κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, λέγει κύριος.* — V. 14. Hier werden nun die Worte Jehova's aus 1 Mos. 22, 17. angeführt. Statt daß es aber bei den LXX heißt *πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου*, hat unser Verfasser gesetzt *πληθυνῶ σε*, wahrscheinlich um die Beziehung dieser Verheißung auf die bloß leibliche Nachkommenschaft Abrahams mehr zurückzuschieben, und den Blick der Leser auf die geistliche Nachkommenschaft, die er durch Christus erhielt, zu lenken. Statt des ächt griechischen *ἦ μήν* „wahrlich", welches die Recepta liest, haben Lachm. und Tischend. (edit. 7.) nach überwiegenden Zeugen (A. B. D*. E. al.) die Lesart *εἰ μήν* aufgenommen. Dieses *εἰ μήν*, welches auch bei den LXX vorkommt, ist dann entstanden aus der Vermischung der griechischen Schwurformel *ἦ μήν* mit dem hebraisirenden *εἰ μή*, die dem אִם לֹא entspricht. Die Vulgata muß *εἰ μή* gelesen, haben, da sie „*nisi*" hat, welches ebenfalls mit „wahrlich" übersetzt werden muß. Vollständig müßte es heißen: „Wenn ich dich nicht segne - - so will ich nicht Jehova sein" (s. zu 3, 11.). — Die Verbindung des Particips mit dem Verb. finit. *εὐλογῶν εὐλογήσω κ. τ. λ.* ist ebenfalls hebraisirend und dient zu Verstärkung des Begriffs, welcher im Verb. finit. liegt: „Sehr will ich dich segnen u. s. w." — V. 15. Das *οὕτως* gehört zu *ἐπέτυχεν*, und das eingeschaltete Particip *μακροθυμήσας* dient zur nähern Erklärung des *οὕτως*: „auf diese Weise, nämlich durch seine Ausdauer, wurde er der Verheißung d. i. des Gegenstandes der Verheißung theilhaftig." Diese dem Abraham geschehene Verheißung bezog sich, wie schon gesagt ist, im eigentlichen und höchsten Sinne auf Christum, den Sohn Abrahams *κατ' ἐξοχήν*, auf welchen alle Verheißungen des alten Bundes zuletzt zusammenliefen. Nun heißt es aber unten 11, 39. von den Altvätern: „Und diese Alle, obwohl durch das Zeugniß des Glaubens bewährt, haben die Verheißung (d. i. das Verheißene, Christum und sein Reich) nicht erhalten." Ebenso wird 11, 13. von den Patriarchen gesagt: „Im Glauben sind diese Alle ge-

storben, und haben das Verheißene nicht empfangen, sondern von ferne es angeblickt und begrüßt." Wie kann es nun hier heißen, daß Abraham des Verheißenen theilhaftig geworden sei? — Die Antwort hierauf ergibt sich leicht aus dem Wesen der göttlichen Verheißung und aus der Natur des Glaubens. Wenn Gott Verheißungen gibt, so spricht er nicht bloß vorübergehende Worte, die für die Gegenwart unwirksam erst in Zukunft sich erfüllen; sondern er gibt gleich im Keime das Verheißene. Als z. B. Gott den ersten Menschen nach dem Sündenfalle den Erlöser verhieß, da trat dieser alsbald ein, und fing im Gewissen der Menschen seine Erlösung gleich an. So auch hier. Als Gott dem Abraham die Verheißung gab, ihn zu segnen und seinen Saamen zu mehren, da weckte er zugleich die bereits erstorbene Zeugungskraft Abrahams und legte in ihm den Fruchtkeim nieder, aus welchem alle Geschlechter in Israel emporwuchsen und zuletzt das Heil der Welt entsprang. Diesen jedesmaligen Keim der Verheißung faßten die alttestamentlichen Väter im Glauben auf, und hielten ihn fest; denn der Glaube ist, wie der Verfasser unten 11, 1. sagt, die „Substanz der zu hoffenden Dinge." In diesem Glauben anticipirten die Patriarchen den Erlöser und sein Erlösungswerk, wurden also wirklich der Verheißung theilhaftig, obgleich sie deren äußere Erfüllung nicht sahen, sondern sie nur „von ferne anblickten und begrüßten."

V. 16 ff. Der Verfasser führt nun weiter aus, warum Gott seine Verheißung mit einem Eide und zwar mit einem Eide bei sich selbst bekräftigt habe, und welche Aufforderung und Ermuthigung darin auch für uns liege. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die dem Abraham gewordene Verheißung sich auf das Heil in Christo beziehe, dieselbe also in ihrer Vollendung noch immer auch für uns Geltung habe. Er sagt: „Denn Menschen schwören bei dem Größern und der Eid ist ihnen aller Widerrede Ende zur Bestätigung." Mit γάρ wird dieser Satz an V. 15. angeknüpft. Ueber das μέν solitarium s. Win. S. 507. Es ist hier das parallele Glied leicht aus dem Satze mit μέν zu ergänzen und liegt in diesem gewissermaßen schon mit eingeschlossen: „Menschen zwar schwören bei dem Größern, Gott aber kann nur bei sich selbst schwören" (vgl. V. 13.). — Der Genit. τοῦ μείζονος ist als Mas-

culinum zu fassen, und Gott darunter zu verstehen. Das Wort ἀντιλογία heißt sowohl „Widerrede" gegen die Aussage eines Andern, als auch „Streit" zwischen zwei Parteien. Hier paßt am besten die erstere Bedeutung, da erläutert werden soll, daß die mit dem Eide besiegelte Verheißung Gottes über alle Widerrede, über allen Zweifel erhaben sei. — εἰς βεβαίωσιν gehört nicht zum Subjekte ὁ ὅρκος: „der zur Bestätigung abgelegte Eid" — dann müßte ὁ εἰς βεβ. ὅρκος stehen —; sondern zu dem Prädikate πέρας, so daß der Sinn ist: der Eid ist aller Widerrede Ende und dient zur Bestätigung. Uebrigens spricht diese Stelle deutlich für die Erlaubtheit des Eides (s. zu Matth. 5, 34 ff.). — V. 17 ff.: „Weshalb Gott, da er um so mehr beweisen wollte den Erben der Verheißung das Unwandelbare seines Rathschlusses, mit einem Eide dazwischen trat, damit wir durch zwei unwandelbare Thatsachen, wobei Gott unmöglich lügen konnte, einen starken Trost hätten, die wir hingeeilt sind zu ergreifen die vorliegende Hoffnung, welche uns ein sicherer und fester Anker der Seele ist, welcher eindringt in das Innere des Vorhangs, wohin als Vorläufer für uns eingegangen ist Jesus, indem er nach der Ordnung Melchisedek's Hoherpriester geworden ist in Ewigkeit." — ἐν ᾧ „weshalb" (Röm. 8, 3.) d. i. unter diesen Umständen, da sich die Sache so verhält, daß nämlich der Eid als sichere Bekräftigung einer Aussage dient, deshalb trat Gott u. s. w." Es ist also ἐν ᾧ mit ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ zu verbinden. Das περισσότερον gehört zu ἐπιδεῖξαι: da er mehr, als durch eine einfache Verheißung würde geschehen sein, beweisen wollte; nicht bedeutet es, wie Klee u. A. wollen, „zum Ueberflusse, da es dessen überhaupt nicht bedurfte." Unter „Erben der Verheißung" sind zunächst die Patriarchen, dann überhaupt alle Gläubigen zu verstehen, und mit βουλή ist jener Rathschluß Gottes gemeint, den Abraham zu segnen und zu mehren d. i. aus seinem Saamen das Heil der Welt, den Messias, hervorsprossen zu lassen. Das ἐμεσίτευσεν kann man transitiv fassen: „er vermittelte sie (die Verheißung) durch einen Eid"; der Eid war gleichsam der Mittler und Bürge zwischen der Verheißung Gottes und den Menschen (Vulg.: *„interposuit jusjurandum")*. Besser aber

ist es, das Wort intransitiv zu nehmen: „er trat mit einem Eide dazwischen", gleichsam als Mittelsperson zwischen ihm selbst, dem Verheißenden, und den Menschen. Der Gedanke von V. 16. und V. 17. ist also: da bei Menschen der Eid als das Ende alles Widerspruchs zur Bekräftigung einer Aussage dient, so hat auch Gott seinem Versprechen einen Eid hinzugefügt, um so, zur menschlichen Schwachheit sich herablassend, den Erben der Verheißung eine desto größere Sicherheit zu geben. — V. 18. Die „zwei unwandelbaren Thatsachen", wobei Gott unmöglich lügen konnte, sind die Verheißung und der Schwur. Schon die einfache Verheißung hätte hingereicht, da Gott der Allwahrhafte ist; um wie viel sicherer können wir also sein, da er seine Verheißung noch durch einen Eid besiegelt hat. Das *δύο* ist Genitiv; im N. T. wird dieses Wort für diesen Casus stets als Indeklinabile behandelt (Win. S. 61.). Das *κρατῆσαι* läßt eine doppelte Beziehung zu. Wir können es zuerst verbinden mit *παράκλησιν* und dieses in der Bedeutung „Zuspruch, Ermunterung" fassen; dann bildet *οἱ καταφυγόντες* einen selbstständigen Begriff: „Die Geflüchteten" mit dem Nebenbegriffe des gefundenen Schutzes, also „die Geborgenen." Hiernach wäre zu übersetzen: „damit wir, die Geborgenen, eine starke Ermunterung hätten, festzuhalten an der vorliegenden Hoffnung", und der Sinn wäre: die Sicherheit der Verheißung Gottes soll für uns, die wir aus den Stürmen der Welt uns geflüchtet und in der Kirche geborgen haben, eine starke Ermunterung sein, im Glauben unwandelbar festzuhalten an dem, was die Verheißung uns verspricht und was der Gegenstand unserer Hoffnung ist. Besser aber ist es, *κρατῆσαι* von *οἱ καταφυγόντες* abhängig sein zu lassen, und *παράκλησις* mit der Vulgata in der Bedeutung „Trost" zu nehmen. Dann gestaltet sich der Sinn so: Die Sicherheit der Verheißungen Gottes soll uns in den Leiden und Drangsalen dieses Lebens einen großen Trost bieten, uns, sage ich, die wir im Glauben den Gegenstand der Verheißung, die vorliegende Hoffnung, bereits ergriffen haben. Jedenfalls muß *ἐλπίς*, wie auch schon aus dem *προκειμένη* hervorgeht, objektiv als Gegenstand der Hoffnung gefaßt werden; diese *ἐλπὶς προκειμένη* ist dann die *ἐλπὶς ἀποκειμένη ἐν οὐρανοῖς*, von welcher der Apostel Kol. 1, 5. (vgl. Tit. 2, 13.) spricht, nämlich

die ewige Seligkeit. Da aber der gehoffte Gegenstand dem Keime nach durch den Glauben in der Seele ein gegenwärtiger wird, der lebendige Glaube die Substanz der zu hoffenden Dinge in sich faßt, so hängt die objektive und subjektive Bedeutung von ἐλπίς genau zusammen, und so fährt dann der Verfasser V. 19. und 20. fort, das Wort in seiner subjektiven Bedeutung zu nehmen. — V. 19. Das Relativ ἥν ist mit der Vulgata auf das nächst vorhergehende ἐλπίδος, nicht auf das entferntere παράκλησιν, zu beziehen. Von dieser christlichen Hoffnung heißt es nun, sie sei ein „sicherer und fester Anker der Seele.“ [1]) Auch bei den Profanschriftstellern des Alterthums wird die Hoffnung unter dem Bilde des Ankers dargestellt; denn in Sturm und Ungewitter stützt sich das Vertrauen des Schiffers, gerettet zu werden, zuletzt auf den Anker. Die beiden Klauen des Ankers sinnbilden gleichsam die beiden Akte des Verlangens und des Vertrauens, welche die Hoffnung in sich schließt. Von diesem Anker der christlichen Hoffnung heißt es weiter, daß er, „eindringe in das Innere des Vorhanges“, und mit diesen Worten geht der Verfasser in rascher Wendung in ein anderes Bild über, welches hergenommen ist von der jüdischen Cultusstätte. In der Stiftshütte gab es nämlich zwei Vorhänge: der erste vor dem Heiligen, im Hebräischen מָסָךְ, von den LXX κάλυμμα oder ἐπίσπαστρον genannt; der zweite aber vor dem Allerheiligsten, im Urtexte פָּרֹכֶת, von den LXX aber vorzugsweise καταπέτασμα genannt. Es ist also τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος Bezeichnung des Allerheiligsten, und dieses steht hier als Bild des Himmels. Wie der wirkliche Anker sich in die Tiefe des Meeres einsenkt, und um so mehr Sicherheit gewährt, je tiefer er in den Grund eingedrungen ist, so strebt der Anker der christlichen Hoffnung, dem Menschen vom Himmel gegeben, wieder hinauf zum Himmel, und ruht nicht eher, bis er in Gott den festen Boden gefunden, woran er sich anklammern

---

[1]) Die Recepta hat regelmäßig ἀσφαλῆ, Tischend. (edit 7.) ἀσφαλῆν, Lachmann ἀσφαλήν. Tischend. hält also das ν für paragogisch, während Lachm. ein Ueberschwanken aus der dritten Deklinat. in die erste annimmt. Vgl. Win. S. 62.

kann. — V. 20. In dieses Allerheiligste ist zuerst „für uns“ d. i. zu unserm Heile, zu unserer Erlösung eingegangen Jesus Christus und zwar als Hoherpriester. Denn Christus ist in den Himmel eingetreten mit seinem Blute d. i. mit seinem Versöhnungsopfer, um es dort fortwährend seinem himmlischen Vater darzubringen (vgl. 9, 12. 24. 10, 19 ff.). Die Partik. ὅπου in der Bedeutung „wohin“ findet sich oft im N. T. (vgl. Joh. 8, 21 f. 13, 33. 36. 21, 18 f.). — Wollen wir (mit Tholuck) das doppelte Bild, dessen der Verfasser sich hier nur andeutend bedient, weiter ausführen, so ist nach dem ersten Bilde die Welt das Meer, — der Mensch ist der Schiffer, — das selige Jenseit die ferne Küste, wohin er steuert, — die Hoffnung der Anker, der ihm in den Stürmen und Gefahren dieses Lebens Festigkeit gibt. Nach dem zweiten Bilde ist die Welt der Vorhof, — der Mensch der Ungeweihte, — der Himmel das Allerheiligste, — Christus der Hohepriester, der zuerst in dieses Allerheiligste eintrat, um auch uns hineinzuführen. — Mit den letzten Worten: κατά τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ κ. τ. λ., kehrt der Verfasser zu dem 5, 10. Gesagten wieder zurück, und jetzt, nachdem er die Rüge und Ermahnung eingeschoben, um in den Lesern treues Verharren im Glauben zu erwecken, geht er dazu über, den reichen Gehalt des Psalmausspruchs, daß Christus ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek sei, zu entwickeln.

§. 6. Erklärung der Worte Ps. 110, 4.

7, 1—28.

Dieses Kapitel enthält eine Exegese über den bereits oben 5, 6. angeführten Psalmausspruch: σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. Um diesen Ausspruch zu erklären, geht der Verfasser auf die Geschichte des Melchisedek, wie sie 1 Mos. Kap. 14. erzählt wird, zurück. Dort tritt Melchisedek auf einmal in die Geschichte ein; nicht wird gesagt, wer sein Vater, welche seine Mutter, welche seine Vorfahren gewesen, obgleich sonst die Genesis die Genealogien der Urväter so genau angibt; es wird ferner nichts berichtet von seiner Geburt, nichts von seinem Tode; räthselhaft und wie ein höheres Wesen tritt er plötzlich in die Geschichte ein, und verschwindet ebenso plötzlich

wieder. Schon sein Name „Melchisedek“ d. i. König der Gerechtigkeit, ist bedeutungsvoll; er wird ferner genannt „König Salems d. i. König des Friedens, auch das hat einen tiefern Sinn. Er ist nicht bloß König, sondern zugleich auch Priester und zwar ein Priester desselben wahren Gottes, den Abraham verehrte, in einer Zeit, wo das Heidenthum überall herrschte, und Abraham von seiner ganzen Familie der Einzige war, welcher den Einen wahren Gott Himmels und der Erde anbetete. Es wird weiter von ihm erzählt, daß er den Abraham segnete und den Zehnten von diesem empfing; Melchisedek stand also höher, als selbst dieser große Stammvater des auserwählten Volkes, mithin auch höher als die Nachkommen Abrahams, Aaron und die levitischen Priester. In dieser seiner ganzen Erscheinung, in Allem, was die Genesis von ihm erzählt und nicht erzählt — denn selbst das Schweigen der heil. Schrift ist hier bedeutsam (vgl. Röm. 4, 7.) — ist nun nach der Erklärung unsers Verfassers Melchisedek ein Typus und Vorbild Christi. Denn auch dieser war als Mensch ohne Vater und als Gott ohne Mutter; als Hoherpriester war er ohne Genealogie, und als ewiger Sohn Gottes war er ohne Anfang und ohne Ende der Tage. Christus war ferner im eminenten Sinne der König der Gerechtigkeit und des Friedens, und er war nicht bloß König, sondern wahrer Priester zugleich. — Ueber die Berechtigung unsers Verfassers zu einer solchen typischen Ausdeutung der in der Genesis ganz einfach erzählten Geschichte des Melchisedek vgl. das zu Röm. 9, 13. und oben zu 1, 5. Gesagte. — Um nun im Voraus den Gedankengang dieses Kapitels anzugeben, so wird 1) von V. 1—10. erklärt, in wiefern Melchisedek nach der Geschichte ein Vorbild Christi und der Repräsentant eines Priesterthums sei, welches ewig bleibt und über das levitische Priesterthum erhaben ist. Dann 2) von V. 11—19. werden die beiden Ausdrücke *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* und *εἰς τὸν αἰῶνα* exponirt. 3) V. 20—22. wird die Bedeutung der jenen Spruch einleitenden Worte: „der Herr hat geschworen und es wird ihn nicht gereuen“, hervorgehoben. Dann wird 4) V. 23—25. auf die fortwährende Dauer des neutestamentlichen Hohenpriesterthumes hingewiesen. Endlich 5) V. 26—28. faßt der Verfasser die Eigenschaften eines vollkommenen Hohenpriesters sum-

marisch zusammen und zeigt, wie diese sich nur in Christo allein finden.

V. 1 ff. Was die Construktion dieses Satzes V. 1—3. angeht, so ist das zum Subjekte *οὗτος ὁ Μελχ.* gehörende Verbum nicht ein ausgelassenes *ἦν*, so daß *βασιλεὺς Σαλήμ* schon zum Prädikate gehörte, sondern das am Ende der Periode stehende *μένει*. Darauf führt schon das *γάρ*, welches hier nicht begründend = „denn", sondern ausführend, erläuternd ist. Der Verfasser will das *ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα* 6, 20. erklären, und fährt deshalb erläuternd fort: „Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester Gottes des Höchsten, der da entgegenging dem Abraham, als dieser zurückkehrte von der Niederlage der Könige, und ihn segnete, welchem auch den Zehnten von Allem Abraham gab: der zuvörderst verdolmetscht König der Gerechtigkeit heißt, dann aber auch König Salems d. i. König des Friedens, ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, ohne einen Anfang der Tage und ohne ein Ende des Lebens, vielmehr dem Sohne Gottes gleichgemacht, bleibet Priester für immer." — Zuerst entsteht hier die Frage: wer war dieser Melchisedek? Die räthselhafte Einführung dieses Mannes in die Geschichte und die typische Deutung, die unser Verfasser hier von ihm gibt, hat die seltsamsten und abenteuerlichsten Meinungen über die Person desselben veranlaßt. Die meisten Rabbinen hielten ihn für Sem, der zu der Zeit Abrahams noch lebte und als Erstgeborner Noe's wahrscheinlich das Priesterthum innehatte. Andere halten ihn für Cham, noch Andere für Henoch; Origenes hielt ihn für einen Engel, Andere für eine vorübergehende Inkarnation des Gottessohns; die Sekte der Melchisedekiten meinte gar, er sei der h. Geist gewesen. Ohne Zweifel war aber Melchisedek ein gewöhnlicher kanaanäischer König, der in Salem regierte. Salem ist aber nach der am meisten begründeten Meinung der Interpreten das spätere Jerusalem (vgl. Ps. 76, 3.), und nicht, wie schon Hieronymus meinte, das am jenseitigen Ufer des Jordans liegende Salim (*Σαλείμ*), wo Johannes taufte (Joh. 3, 23.). Melchisedek wird hier, wie 1 Mos. 14, 18., „Priester Gottes des Höchsten", כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן, genannt: er war also Kö-

nig und Priester zugleich, und zwar Priester eben jenes Gottes, den Abraham und die Gläubigen des alten Bundes verehrten. Wie nun Melchisedek dem Abraham entgegenkam, als dieser siegreich von der Niederlage, die er den vier Königen beigebracht hatte, zurückkehrte, ihn segnete und den Zehnten von Allem, was Abraham von den Königen erbeutet hatte, von ihm empfing, wird 1 Mos. 14, 18 ff. erzählt. Dadurch, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab, erkannte er ihn faktisch als Priester des wahren Gottes an. Denn der zehnte Theil der Beute wurde nach einer uralten Sitte als das der Gottheit Zukommende betrachtet und deshalb den Priestern gegeben. — V. 2. gibt der Verfasser in einem Nebensatze eine etymologische Deutung der beiden Wörter *Μελχισεδέκ* und *Σαλήμ*. Seinem Namen nach ist Melchisedek ein „König der Gerechtigkeit", מַלְכִּי צֶדֶק, seinem Wohnorte nach ein Fürst in der „Burg des Friedens", מֶלֶךְ שָׁלֵם, nach beiden ist er also ein Vorbild des wahren Königs der Gerechtigkeit und des Friedens, nämlich Christi, den die Propheten „das Gewächs der Gerechtigkeit, welches Recht und Gerechtigkeit übet auf Erden, und „den Friedensfürsten" nennen (Jerem. 33, 15. 16. Jes. 9, 6.); er ist ein Bote jenes Reiches, in welchem nach den Worten des Psalmisten Ps. 85, 11. „Gerechtigkeit und Frieden sich küssen" an den Helden, durch dessen Saamen Gerechtigkeit und Friede über alle Geschlechter der Erde kommen sollen. Zufall und Spielerei mag man ein solches Zutreffen auf anderm Gebiete nennen; auf dem Gebiete der heiligen Geschichte, dessen Hauptfaktor Gott selbst ist, und dessen Ereignisse Thaten Gottes sind, müssen wir darin mit unserm Verfasser ein höheres Walten erkennen. — V. 3. Was hier das *ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* bezeichnen solle, erklärt sich aus dem *ἀγενεαλόγητος*; letzteres Wort bezeichnet nämlich einen, dessen Stammtafel nicht gekannt wird, von dem kein Geschlechtsregister angeführt ist. Die levitischen Priester mußten ihren Stammbaum genau nachweisen können, da ihr Priesterthum, ganz dem äußern Charakter des alten Bundes gemäß, auf leiblicher Abstammung beruhete, sich durch leibliche Zeugung fortpflanzte, im Gegensatze zu dem neutestamentlichen Priesterthume

welches durch geistliche Zeugung sich fortsetzt. Besonders wurde vom Hohenpriester gefordert, daß er sein Geschlecht von Aaron ableite, und sein Stammbaum wurde genau geprüft. Melchisedek aber tritt auf einmal als Priester auf, ohne daß sein Geschlechtsregister weiter in der heil. Schrift verzeichnet stände. In demselben Sinne ist dann auch das ἀπάτωρ und ἀμήτωρ zu fassen; es soll nicht bezeichnen, daß Melchisedek überhaupt keinen Vater hatte, sondern nur, daß er in der h. Schrift vater- und mutterlos dasteht, in der h. Schrift sein Vater und seine Mutter nicht genannt werden. Dem des Griechischen kundigen Leser konnten diese Ausdrücke nicht fremd und unverständlich sein, da im Griechischen ἀπάτωρ und ἀμήτωρ von denen gebraucht wurde, deren Vater und Mutter unbekannt oder die von geringem Herkommen waren. So nennt Philo in demselben Sinne die Sara ἀμήτωρ, weil ihre Mutter in der h. Schrift nicht erwähnt wird. Noch bekannter ist dieser Sprachgebrauch im Latein.; so heißt es z. B. (Liv. 4, 3.): „Servium Tullium, captiva Corniculana natum, *patre nullo*, matre serva“; und (Horat. serm. I. 6, 10.): „Multos saepe viros, *nullis maioribus ortos* etc.“ Auch die Rabbinen sagen: אין אב לגוי, „der Heide hat keinen Vater“, weil er keinen jüdischen Stammbaum hat. Ebenso ist nun auch zum folgenden μήτε ἀρχὴν ἡμ - - ἔχων hinzuzudenken: ἐν τῇ γραφῇ, und nicht sind diese Worte so zu fassen, als wenn Melchisedek wirklich ohne menschliche Geburt gewesen und etwa wie Henoch und Elias nicht gestorben, sondern von der Erde entrückt sei; vielmehr soll das Ganze nur heißen, daß seine Geburt und sein Tod in der h. Schrift nicht genannt werde. — Das ἀφωμοιωμένος (Tischend. ἀφομοιωμένος) ist hier nicht zu verwechseln mit ὅμοιος: Melchisedek ist nicht dem Sohne Gottes gleich, sondern er ist ihm gleichgemacht d. h. in der heil. Schrift ihm als gleich dargestellt. Der Ausdruck ist durchaus passend gewählt und bestätigt ganz, was wir oben (zu 1, 5. vgl. Röm. 9, 13.) von der typischen Bedeutung des A. T. gesagt haben. Gott hat das Leben der Altväter grade so geordnet und in der h. Schrift aufzeichnen lassen, daß sie nach den Zügen, welche das A. T. uns von ihrem Leben gibt, als Vorbilder Christi erscheinen. Das ἀφωμοιωμένος bezieht sich aber nicht bloß auf das Letzte: μήτε ἀρχήν - - ἔχων, wie die neuern

Ausleger glauben, sondern auf die sämmtlichen vorhergenannten Eigenschaften, wie die ältern Interpreten annehmen. Melchisedek erscheint in der h. Schrift „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum, ohne Lebens-Anfang und Ende“; Christus aber war wirklich seiner menschlichen Natur nach ἀπάτωρ, er war ἀμήτωρ seiner göttlichen Natur nach; er war ἀγενεαλόγητος nicht, wie Theodoret meint, als Gott, als der Eingeborene des ewigen Vaters, sondern als der Hohepriester des neuen Bundes. Denn Christus stammte, wie der Verfasser selbst V. 14. bemerkt, nicht einmal vom Stamme Levi, vielweniger vom Hause Aaron ab. Darin also, daß Melchisedek Priester des höchsten Gottes genannt wird, ohne doch eine priesterliche Genealogie für sich aufweisen zu können, ist er ein Vorbild Christi geworden. Christus war endlich ohne Lebens-Anfang und Ende, nicht weil es nicht geschrieben steht, wie beim Melchisedek, sondern weil er es als Gott wirklich nicht gehabt hat, wie Chrysostomus bemerkt. — εἰς τὸ διηνεκές ist nur ein anderer Ausdruck für εἰς τὸν αἰῶνα 6, 20. Ebenso, wie zu den frühern Ausdrücken, ist auch hier zu ergänzen: „nach der heil. Schrift.“ Da nämlich im A. T. nichts berichtet wird, von dem Tode des Melchisedek, nichts von seinen Nachfolgern im Priesterthum, so erscheint er nach der h. Schrift als ein immerwährender Priester und ist auch darin ein Vorbild Christi, des ewigen Hohenpriesters geworden (vgl. V. 8. und V. 15.). So hat auch das Stillschweigen der heil. Schrift bei einem Manne, der so bedeutungsvoll in der Geschichte des Stammvaters des auserwählten Volkes auftritt, einen tiefen vorbildlichen Sinn.

V. 4. Nachdem der Verfasser den typischen Gehalt der Geschichte Melchisedek's in den vorigen VV. kurz dargelegt hat, zieht er jetzt daraus die Folgerung: „Sehet aber, wie groß dieser, dem auch den Zehnten Abraham gab von den Beute-Erstlingen, er, der Patriarch!“ Mit andern Worten: Aus dem Umstande, daß Abraham, der große Patriarch, von seiner Beute den Zehnten an Melchisedek entrichtete, kann man entnehmen, wie hoch dieser stand. — θεωρεῖτε = „sehet, erwäget“, ist als Imperativ und nicht als Indikativ zu fassen. Das καὶ vor δεκάτην fehlt zwar in mehreren Handschriften und ist deshalb als aus V. 2. hier eingeschoben von Lachm. getilgt.

Behalten wir es aber nach gewichtigen Auktoritäten mit der Vulgata bei, so ist es nicht zu Ἀβραάμ zu ziehen: „dem sogar Abraham“ sondern es gehört schon der Stellung nach zu δεκάτην: „welchem Abraham — nicht ein gewöhnliches Geschenk, sondern selbst den Zehnten gab.“ Das Wort ἀκροθίνιον (von ἄκρος und θίς oder θίν) bezeichnet eigentlich das „Oberste vom Haufen“, dann überhaupt das Beste von den Feldfrüchten oder von der Beute, was der Gottheit dargebracht wurde. Richtig gibt es die Vulgata durch *„de praecipuis“* und nicht *de spoliis*, wie Erasmus übersetzt. Abraham gab also nicht bloß den Zehnten von der Beute überhaupt, sondern den Zehnten von dem Besten der Beute. Das volltönende πατριάρχης statt des gewöhnlichen πατήρ steht hier mit dem Artikel am Ende des Nachdrucks wegen: Abraham, der Patriarch, das hohe Stammhaupt des auserwählten Volkes Gottes, gab den Zehnten und zwar von den Beute-Erstlingen dem Melchisedek, und erkannte ihn dadurch faktisch als einen viel höher Stehenden an.

V. 5 ff. Das πηλίκος οὗτος des vorigen V's wird hier näher erläutert; καί ist daher erörternd und richtig von der Vulgata durch *et quidem* übersetzt: „Und zwar wohl haben die von den Söhnen Levi's, welche das Priesterthum erhalten, nach dem Gesetze ein Gebot, das Volk zu bezehnten d. i. ihre Brüder, obwohl hervorgegangen aus der Lende Abraham's; er hingegen, dessen Geschlecht nicht von ihnen abgeleitet wird, hat den Abraham bezehnet und den, der die Verheißungen hatte, gesegnet.“ Es heißt: „die von den Söhnen Levi's, welche das Priesterthum, d. i. die priesterliche Würde, erhalten“; denn gesetzlich konnten nur diejenigen Nachkommen des Levi die priesterliche Würde erhalten, welche durch Aaron von ihm abstammten (vgl. 2 Mos. 28, 1 ff. 4 Mos. 18, 1 ff.). Tischend. hat hier nach B. D*. die seltene Infinitivform ἀποδεκατοῖν statt ἀποδεκατοῦν aufgenommen. Vgl. Matth. 13, 32. Das κατὰ τὸν νόμον gehört nicht, wie Einige wollen, zu τὸν λαόν, noch auch zu ἀποδεκατοῦν, sondern es ist auf ἐντολὴν ἔχουσιν zu beziehen. Es bezeichnet νόμος das Ganze des Gesetzes, ἐντολή aber die einzelne Vorschrift. Also: Nach dem Gesetze haben sie die Vorschrift d. i. die Erlaubniß, die Berechtigung, das Volk zu bezehnten. Das

eigentliche Gesetz (4 Mos. 18, 20—32.) lautete dahin, daß die Leviten von den Israeliten alle Zehnten erheben und von diesem Zehnten wieder den zehnten Theil an die Priesterklasse entrichten sollten. Später scheint aber das Gesetz sich dahin umgestaltet zu haben, daß die Priester unmittelbar vom Volke den Zehnten einnahmen, und davon den Leviten, die beim Tempel bedient waren, den nöthigen Unterhalt gaben. — Fassen wir das *καίπερ* mit der Vulgata, welche *quamquam* übersetzt, adversativ, so wird in diesem Zusatze die Würde des Priesterthums hervorgehoben: die Söhne Levi's, als Verwalter des Priesterthums, empfangen den Zehnten von den Israeliten, obwohl diese von demselben Stammvater abstammen und so der Geburt nach ihnen gleichstehen. Erasmus übersetzt das *καίπερ* durch *utpote;* dann ist dieser Zusatz eine Erklärung von *ἀδελφοί:* „da sie ja hervorgegangen sind.“ Allein diese Bedeutung hat die Partikel im Griechischen nicht. Die Formel *ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος τινός* für das Entspringen von einem Stammvater ist dem Hebräischen יָצָא מֵחֲלָצֵי פ׳ nachgebildet (vgl. 1 Mos. 35, 11. Apstg. 2, 30.). — V. 6. Trotz dieser hohen Würde der levitischen Priester nimmt doch Melchisedek eine noch ungleich höhere Stellung ein. Es heißt: *ὁ δὲ μὴ γενεαλογ.* Wo die Griechen recht stark verneinen wollen, namentlich in Gegensätzen, setzen sie nicht *οὐ*, sondern *μή*, wodurch selbst die Vorstellung negirt wird (Win. S. 431.). — *ἐξ αὐτῶν* scil. *ἐκ τῶν υἱῶν Λευΐ.* — Der Sinn dieser beiden VV. ist hienach: die levitischen Priester haben nach dem Gesetze die Befugniß, den Zehnten zu nehmen von ihren Brüdern, den Abrahamiden, und es liegt hierin die hohe Würde des levitischen Priesterthums deutlich ausgesprochen; Melchisedek aber empfängt den Zehnten selbst von Abraham, dem Stammvater der levitischen Priester, ja er segnet ihn sogar, ihn, der doch nach den großen Verheißungen, die ihm von Gott zu Theile geworden, über allen menschlichen Segen erhaben schien. Wie hoch muß also dieser stehen! — Wir müssen, um dieß recht zu verstehen, auf die Bedeutung des Zehnten etwas näher eingehen. Der Zehnte findet sich bei allen Völkern des Alterthums als religiöse Abgabe, und erhält seine Erklärung aus der Bedeutung der Zahl Zehn und aus dem Begriffe des Besitzes

überhaupt. Aller Besitz bildet eine Vielheit und ist darum von der Zahl unzertrennlich; die Dekade aber, welche die Grundziffern[1], aus denen alle Zahlen bestehen, in sich schließt, bildet ein abgeschlossenes Ganze für sich und ist das Symbol alles zählbaren Eigenthums. Um nun das Besitzthum als eine Gabe Gottes anzuerkennen und zu bezeichnen, wurde es nach Dekaden abgezählt, die jedesmal für sich ein Ganzes bildeten, und das je zehnte Stück Gott dargebracht. So legte der Eigenthümer durch Abgabe des Zehnten das faktische Bekenntniß ab, daß er all' sein Eigenthum Gott verdanke, und sein Besitz erhielt dadurch eine religiöse Weihe, eine göttliche Sanktion, während alles nicht verzehntete Eigenthum als ein ungeweihetes und damit zugleich mehr oder weniger unrechtmäßiges erschien. Daher auch der Gebrauch, die Beute zu verzehnten, um ihr, die eigentlich fremdes Eigenthum war, den Charakter des rechtmäßigen Eigenthums und die göttliche Sanktion zu ertheilen. Dieser Zehnte gebührt aber seiner innern Bedeutung nach bloß der Gottheit, und im A. T. wurde er nicht unmittelbar den Priestern und Leviten gegeben, sondern er wurde Jehova dargebracht, dem Verleiher alles Eigenthums, dem Lehnsherrn des ganzen Landes. Jehova besoldete aber damit seine Diener und Repräsentanten, die Priester und Leviten. Daher heißt es 3 Mos. 27, 30.: „Alle Zehnten des Landes gehören Jehova"; und dann: „Den Söhnen Levi's gebe ich alle Zehnten in Israel." Dadurch also, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab, erkannte er ihn als den Priester und Repräsentanten des wahren Gottes an.

V. 7. Die Bedeutung des Segnens wird nun noch besonders hervorgehoben: „Ohne alle Widerrede wird aber das Geringere von dem Größern gesegnet." „Ohne alle Widerrede" d. i. unzweifelhaft, nach dem Zugeständnisse Aller. Die Neutra τὸ ἔλαττον und τὸ κρεῖττον stehen, um den Gedanken ganz allgemein auszudrücken. Das Wort εὐλογεῖν ist hier in seinem tiefern Sinn zu fassen, nicht als bloßes wirkungsloses Wünschen, sondern als zugleich wirkend, was die Segensworte aussprechen. In dieser Weise segnen kann aber nur Gott allein, und der Mensch vermag dieß nur, inwiefern er von Gott dazu Auftrag und Vollmacht erhalten hat. Wo also der Mensch als diesen realen Segen ertheilend auftritt, da erscheint er als

der Stellvertreter Gottes, als der von Gott mit Auktorität Ausgerüstete, somit als der Höhere, wohingegen der den Segen Empfangende als der Bedürftige, als der Niedere sich darstellt. Dadurch also, daß Melchisedek den Abraham segnete, gab er sich als den Höhern, über Abraham stehenden kund. Aber worin bestand denn nun eigentlich die Größe und Erhabenheit Melchisedek's über den großen Stammvater des auserwählten Volkes? Diese Frage können wir kurz dahin beantworten: Melchisedek war Priester des lebendigen Gottes, dem auch Abraham diente; Abraham dagegen war bis jetzt nur Prophet, nur der Vermittler dessen, was Gott dereinst geben wollte. Melchisedek war die letzte übrige Blüthe einer vergangenen Entwicklung, der Periode des natürlichen Gesetzes, und stand an der Schwelle eines neuen Bundes und hat insofern Aehnlichkeit mit Johannes dem Täufer; Abraham aber war der Keim und Anfang einer neuen Verheißungs- und Hoffnungsreichen Entwicklung, die in Christo zur Vollendung kam. Ferner Melchisedek vereinigte Königthum und Priesterthum in seiner Person; Abraham besaß jetzt noch keines von beiden, aber beides war ihm verheißen; in seinem Saamen soll er zu einem Melchisedek viel höherer Art werden. In Aaron gewann Abraham das Priesterthum, in David das Königthum; aber beides war noch getrennt, war noch nicht so weit herangereift, daß es geeinigt werden konnte; darum beugte sich in Abraham auch Aaron und David noch vor Melchisedek. Aaron und David schlossen aber zuletzt wieder einheitlich zusammen in Christo, dem Könige und Priester κατ᾽ ἐξοχήν, der Krone und Vollendung der neuen ewig dauernden Entwicklung. Melchisedek war also in der Gegenwart, der Erscheinung nach, Abraham aber in der Zukunft, der Idee nach, der Höhere; das erkannte Abraham, indem er dem Melchisedek den Zehnten gab, das erkannte auch Melchisedek, indem er den Abraham segnete und so der Zukunft die gebührende Ehre gab (vgl. Kurtz Gesch. d. A. B. S. 173.).

V. 8. Ein weiterer Vorzug Melchisedek's vor den levitischen Priestern: „Und hier empfangen Menschen, welche sterben, die Zehnten; dort hingegen Einer, von dem bezeugt wird, daß er lebet." — Das ὧδε μὲν - - ἐκεῖ δὲ bezieht sich nach dem Zusammenhange offenbar auf den Gegensatz

zwischen den levitischen Priestern und Melchisedek, und durch ὧδε wird das levitische Priesterthum als noch fortbestehend bezeichnet. Das ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ hat die Vulgata gegeben: „*ibi autem contestatur, qui vivit.*“ Diese Uebersetzung ist ungenau und dunkel; deutlicher Erasmus: „*ibi autem is, de quo testatum est, quod vivat.*“ Wir können mit Einigen diesen Ausspruch wieder so fassen, wie oben V. 3. das μήτε ἀρχὴν - - ἔχων, ihn also zunächst auf das negative Zeugniß der h. Schrift beziehen, die zwar von dem Leben des Melchisedek etwas meldet, nicht aber von seinem Tode, so daß der Sinn ist: von dem nur sein Leben berichtet wird, nicht aber sein Tod. So schon Oekumenius und nach ihm Estius. Andere glauben, daß der Ausdruck μαρτυρ. ὅτι ζῇ unverkennbar auch auf ein positives Zeugniß der h. Schrift hinweise, da das bloße Stillschweigen der Genesis über den Tod des Melchisedek schwerlich ausdrücklich als ein Zeugniß für das fortdauernde Leben desselben hätte bezeichnet werden können. Sie wollen dann dieses Zeugniß finden in der angeführten Stelle des Psalms: „Du bist ein Priester nach der Ordnung Melchisedek's in Ewigkeit“ d. i. du bist ein ewiger Priester, wie Melchisedek, wo also dem Melchisedek, als dem Vorbilde Christi, schon ein ewiges Priesterthum zugeschrieben wird. Wahrscheinlich hat der Verfasser beides, das Stillschweigen sowohl als das ausdrückliche Zeugniß, combinirt und aus beiden gemeinsam seine Schlußfolgerung gezogen.

V. 9 f. Stand nun Melchisedek höher als Abraham, wie sich daraus ergibt, daß er von diesem den Zehnten empfing, so stand er auch höher als die levitischen Priester, weil diese in ihrem Stammvater Abraham ebenfalls den Zehnten ihm entrichtet haben: „Und, so zu sagen, durch Abraham ist auch Levi, welcher die Zehnten empfängt, bezehntet worden; denn noch befand er sich in der Lende des Vaters, als diesem Melchisedek entgegenkam.“ — Der Ausdruck ὡς ἔπος εἰπεῖν ist eine bei den Griechen häufig vorkommende Formel, wodurch angezeigt wird, daß eine Aussage nicht grade im strengsten Sinne genommen werden soll, und entspricht unserm: „so zu sagen, gewissermaßen.“ Der Verfasser will also den Satz, daß durch Abraham auch Levi bezehntet worden sei, trotz seiner

innern Wahrheit, nicht buchstäblich verstanden wissen. Man beachte hier genau den Gedankengang. Der Verfasser will beweisen, daß das Priesterthum Melchisedek's, nach dessen Ordnung Christus Priester war, höher stehe, als das levitische Priesterthum. Er hat nun vorher bereits gezeigt, daß Melchisedek höher stehe als Abraham. Allein Abraham, der Patriarch, galt nicht als eigentlicher Priester im gesetzlichen Sinne; daher wird hier nachgewiesen, wie in Abraham auch Levi, der specielle Stammvater und Repräsentant aller jüdischen Priester, dem Melchisedek den Zehnten gegeben und dadurch sich und folglich auch seine Nachkommen als unter ihm stehend bewiesen habe. Diesen Beweis führt der Verfasser dadurch, daß er von dem Begriffe der Zusammengehörigkeit der Individuen eines Stammes ausgeht. Nach der wahren Weltanschauung bildet die Menschheit ein organisch verbundenes Ganze, in welchem die einzelnen Individuen in inniger Wechselwirkung stehen, das Verdienst oder Mißverdienst des Einzelnen mehr oder weniger auf das Ganze zurückwirkt. Repräsentant und Träger dieses großen Ganzen war der gemeinsame Stammvater Aller, Adam; dieser schloß das ganze Geschlecht dem Keime nach in sich, so daß die ganze Menschheit nur die Entwicklung und Entfaltung des Einen Adam ist. Daher sagt schön der h. Augustin: „Omnes fuimus in illo uno (scil. Adamo), quando omnes fuimus *ille unus*.“ Vgl. Röm. 5, 12. In diesem großen Kreise des ganzen Menschengeschlechts bilden aber die einzelnen Völker, Stämme und Familien immer kleinere Kreise, in welchen die einzelnen Individuen in einer noch engern Verbindung und Wechselwirkung stehen, und wo wiederum das Verdienst oder Mißverdienst des Einzelnen in seinen Folgen auf den ganzen Stamm, auf die ganze Familie zurückwirkt. Wie nun Adam der Repräsentant des ganzen Geschlechtes ist, so ist der Stammvater eines jeden Volkes oder Stammes der Repräsentant desselben; er trägt alle einzelnen Individuen desselben potentia in sich, sie alle bilden mit ihm gleichsam Eine Person. Was also der Stammvater als solcher thut, das thun gewissermaßen auch alle Nachkommen in ihm. So hier. In Abraham haben alle seine Nachkommen, also auch Levi und die levitischen Priester, dem Melchisedek den Zehnten gegeben und sich so diesem untergeordnet. Im Alterthum überhaupt und beson-

ders im jüdischen Volke, wo alle Verheißung, alle Hoffnung auf leibliche Abstammung sich gründete, wo die leibliche Zeugung als Trägerin der Bundesentwicklung religiöse Bedeutung hatte, war dieses Gefühl der Stammeseinheit viel stärker und lebendiger, als es bei uns ist. Das Christenthum durch geistliche Zeugung, durch die Wiedergeburt aus Christo sich fortpflanzend legt in seinem universalen Charakter auf Volks- und Stammeseinheit kein besonderes Gewicht, sondern hebt mehr die Individualität hervor, und damit stimmt dann auch unsere ganze Weltansicht überein. Daher wird es uns schwer, hier in den Beweisgang des Verfassers uns hineinzudenken (vgl. zu Gal. 4, 26.).

V. 11 ff. Jetzt faßt der Verfasser die Psalmworte *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* in's Auge und zieht daraus die Folgerung, daß in der Verheißung eines Priesterthums nach der Ordnung des Melchisedek zugleich ausgesprochen liege, daß das levitische Priesterthum und damit zugleich der alte Bund aufgehoben sei. Er sagt: „Wenn nun Vollendung durch das levitische Priesterthum wäre — denn das Volk hat auf dem Grunde desselben das Gesetz empfangen — welches Bedürfniß lag dann noch vor, daß nach der Ordnung Melchisedek's ein anderartiger Priester aufstände, und daß er nicht nach der Ordnung des Aaron genannt würde?“ Die Partik. *οὖν* deutet die Folgerung an, die hier aus der 6, 20. bereits angeführten Psalmstelle gezogen wird. Der Ausdruck *τελείωσις* bezeichnet die innere Vollendung des Menschen, die in der Sündentilgung und Vereinigung mit Gott, als dem eigentlichen *τέλος* des Menschen, besteht. — Die Lesart schwankt zwischen dem Perf. *νενομοθέτηται* und dem Plusquamperf. *νενομοθέτητο*. Nach der erstern Lesart, die am meisten verbürgt ist, wird das levitische Priesterthum als noch fortdauernd, nach der andern als bereits abrogirt gedacht. Das *νομοθετεῖν*, entsprechend dem Hebräischen הוֹרָה, ist nicht allein von dem Gesetze im engern Sinne, von dem Dekaloge, zu verstehen, sondern bezeichnet die ganze politisch-religiöse Einrichtung des israelitischen Volkes, die theokratische Verfassung desselben. Die Grundlage aber, auf welcher die alttesta-

mentliche Theokratie ruhete, war das levitische Priesterthum. Der Zweck aller wahren Religion ist nämlich, die durch die Sünde gestörte Verbindung des Menschen mit Gott wieder herzustellen. Soll aber der Mensch mit Gott wieder in Verbindung treten, so muß zuvor die Sünde gesühnt werden. Es gibt aber keine Sühnung ohne Opfer und kein Opfer ohne Priesterthum; also zuletzt gründet sich jede Religion auf das Priesterthum. Die Hauptverrichtungen der jüdischen Priester waren daher: das Opfern als Symbol der Versöhnung, das Räuchern als Symbol der Fürbitte, und das Segnen als die Frucht von beiden. — Von τίς ἔτι χρεία scil. ἦν oder ἂν ἦν lassen Einige bloß den Inf. λέγεσθαι und von diesem dann den Inf. ἀνίστασθαι abhängig sein und übersetzen: „Was brauchte es da zu heißen, daß ein anderer Priester nach Melchisedek's und nicht nach Aaron's Ordnung aufstehen werde?" Allein diese Construktion ist hart, da das λέγεσθαι zu weit von dem τίς ἔτι χρεία entfernt ist. Am besten nehmen wir also mit der Vulgata beide Infinitive als koordinirt und von τίς ἔτι χρεία abhängig. Das ἀνίστασθαι ist dann von der Ankündigung dieses andern Priesters in der Psalmstelle zu verstehen. — ἕτερον, wohl zu unterscheiden von ἄλλον, hebt die Verschiedenartigkeit seiner Beschaffenheit im Vergleiche mit dem levitischen Priester hervor. In dem zweiten infinit. Satzgliede steht οὐ und nicht μή, weil die Negation nicht zum Infinitiv λέγεσθαι gehört, sondern bloß κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν negiren soll. — V. 12.: „Denn wenn das Priesterthum verändert wird, so geschieht mit Nothwendigkeit auch eine Veränderung des Gesetzes." Mit diesen Worten wird der Grund angegeben, weshalb nicht ohne dringende Ursache eine Veränderung der priesterlichen Ordnung würde erfolgt sein, weil nämlich eine solche auch eine Aenderung des Gesetzes überhaupt mit sich führe. Das γάρ bezieht sich also auf das unmittelbar vorhergehende τίς ἔτι χρεία, und der Sinn dieser beiden VV. ist der: Hätte das levitische Priesterthum die Menschen zur wahren τελείωσις, zur innern Rechtfertigung und Heiligung, führen können, so wäre es nicht nöthig gewesen, daß selbst im A. T. ein anderes Priesterthum und zwar ein Priesterthum nach der Ordnung Melchisedek's angekündigt worden wäre. Dieß ist aber in der angeführten Psalmstelle gesche-

hen. Da nun der ganze alte Bund auf dem levitischen Priesterthume wie auf seiner Basis beruhete, so folgt, daß, wenn diese Grundlage weggezogen wird, damit zugleich auch der alte Bund aufhört, und mit dem neuen Priesterthume zugleich auch eine neue Ordnung der Dinge, eine neue Heilsökonomie eintritt. — νόμος ist hier, wie eben V. 11. νομοθετεῖν, im weitesten Sinne von der ganzen theokratischen Verfassung Israels, von der ganzen alttestamentlichen Oekonomie, zu verstehen.

V. 13 f. Mit Christus ist nun wirklich eine solche Veränderung des Priesterthums eingetreten. Ganz dem äußerlichen Charakter des alten Bundes gemäß war nämlich das israelitische Priesterthum gesetzlich an einen bestimmten Stamm, an den Stamm Levi, geknüpft und pflanzte sich durch leibliche Zeugung fort im Gegensatze zum neutestamentlichen Priesterthume, welches durch geistliche Zeugung, durch Ordination, fortgepflanzt wird. Da nun Christus, auf welchen die Worte des Psalms: „Du bist ein Priester u. s. w." gehen, nicht vom Stamme Levi, sondern vom Stamme Juda war (vgl. 1 Mos. 49, 10. Matth. 1, 2 ff. Luk. 3, 23—38. Offenb. 5, 5.: „der Löwe aus dem Stamme Juda"), so trat mit ihm faktisch eine Veränderung des Priesterthums und damit zugleich auch eine Veränderung der ganzen alttestamentlichen Theokratie ein: „Denn derjenige, auf welchen hin dieses gesagt wird, gehörte zu einem andern Stamme, aus welchem Niemand ein Diener des Altars gewesen ist; denn es ist bekannt, daß aus Juda unser Herr entsprungen ist, in Beziehung auf welchen Stamm Moses nichts vom Priesterthum gesagt hat." — ταῦτα geht auf die Worte Ps. 110, 4. Der Ausdruck προσέχειν τῷ θυσιαστηρίῳ ist = „dem Altare sich widmen" d. i. als Priester fungiren. Das Verb. ἀνατέλλειν wird sowohl von Pflanzen gebraucht, „aufsprossen", als auch von Sternen, „aufgehen." In beiden Bedeutungen paßt das Wort hier schön; denn der Messias wird im A. T. sowohl „Sproß" als auch „Stern" genannt. Vgl. Zach. 3, 8. Jes. 4, 2.: „An diesem Tage wird der Sproß des Herrn herrlich sein." 4 Mos. 24, 17.: „Ein Stern geht auf aus Jakob."

V. 15 ff.: „Und noch mehr ist es offenbar, wenn nach der Aehnlichkeit Melchisedek's ein anderer Priester

auftritt, welcher nicht nach dem Gesetze eines fleischlichen Gebotes es geworden, sondern gemäß der Kraft eines unzerstörbaren Lebens. Denn es heißt ja: „„Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's."" — Die Recepta hat V. 16. σαρκικῆς, Lachm. und Tischend. aber haben nach überwiegenden Zeugen σαρκίνης aufgenommen. Ueber den Unterschied von σαρκικός und σάρκινος s. zu Röm. 7, 14. 1 Kor. 3, 1. — Wie eben aus den Worten κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, so argumentirt hier der Verfasser aus den Worten εἰς τὸν αἰῶνα, und der Gedankengang ist: Daß mit den angeführten Worten des Psalms: „Du bist ein Priester u. s. w." auf ein ganz neues Priesterthum und somit auch auf eine ganz neue Oekonomie hingedeutet werde, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir sehen, daß dieser neue Priester nach der Ordnung Melchisedek's ein Priester in Ewigkeit ist, also ein Priester, der es nicht geworden ist mit der Bestimmung zu sterben, und durch einen andern ersetzt zu werden, sondern der ein ewiges Priesterthum hat. — καὶ περισσότερον ἔτι d. h. und noch mehr, als aus den Worten κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, ist die Verschiedenheit des Priesterthums Christi von dem levitischen offenbar aus den Worten εἰς τὸν αἰῶνα. Die Priester des alten Bundes starben und wurden durch andere ersetzt, sie waren also Priester „nach dem Gesetze eines fleischlicheu Gebotes" d. i. nach der Norm (vgl. Röm. 7, 21. 23.) eines auf fleischliche, sterbliche Menschen berechneten Gebotes; jener Priester aber, der in der Psalmstelle nach der Aehnlichkeit des Melchisedek verheißen wird, trägt die Kraft eines unvergänglichen Lebens in sich; denn es heißt: „Du bist ein Priester in Ewigkeit"; also ein ewiger Priester.

V. 18 f. Jetzt wird von dem Verfasser näher erläutert, warum die alttestamentliche Oekonomie und damit zugleich auch das levitische Priesterthum verändert werden mußte: „Aufhebung nämlich eines vorangehenden Gebotes geschieht wegen der Schwäche und Untauglichkeit desselben — denn das Gesetz hat Nichts vollendet; — dagegen (geschieht) Einführung einer bessern Hoffnung, durch welche wir Gott nahen." Das Wort ἐντολή, wohl zu unterscheiden von dem gleich V. 19. folgenden νόμος, bezeichnet jede einzelne Satzung

eines Gesetzes. Hier hat der Verfasser speciell die alttestamentliche Satzung über das levitische Priesterthum im Auge, und durch das nachdrucksvoll vorangestellte προάγουσα wird diese ἐντολή als eine solche bezeichnet, die ihrer ursprünglichen Bestimmung nach nur vorübergehend, nur die Vorläuferin von etwas Zukünftigem und Besserem sein sollte. Der Beweisgang des Verfassers ist dieser: Jede Satzung, die naturgemäß den Charakter des bloß Temporären und damit Ungenügenden an sich trägt, wird abrogirt, sobald sie sich als kraftlos und untauglich erweiset. So ist es nun auch mit der Satzung über das levitische Priesterthum; auch diese war vorübergehend, hatte nur einen vorbildenden Charakter, und wurde abrogirt, als sie sich als kraftlos erwies. Sie war aber kraftlos, weil auch der Complex aller alttestamentlichen Satzungen, der νόμος, kraftlos war und keine wahre Vollendung geben konnte. Der alttestamentliche νόμος war ja nur der „Schatten der zukünftigen Güter" (10, 1.) der „Zuchtmeister zu Christus hin" (Gal. 3, 24.); wahre Vollendung d. i. Rechtfertigung und Heiligung kommt uns nur durch Christum, unsern wahren Hohenpriester, durch welchen versöhnt wir uns wieder dem Throne Gottes nahen dürfen. Sobald also dieser sein Priesterthum antrat, so hörte von selbst das levitische Priesterthum und damit zugleich (V. 12.) der ganze alte Bund auf. — In dem διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενές κ. ἀνωφελές steht das Neutrum des Adjektivs für das abstrakte Substantiv; das Neutrum οὐδέν aber steht für das Masculinum, um den Gedanken ganz allgemein auszudrücken (vgl. Joh. 6, 37.: πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἥξει, wo dann gleich darauf das Neutrum in's Maskulinum übergeht: καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω). Zu dem ἐπεισαγωγὴ δέ ist aus dem Vorhergehenden γίνεται zu ergänzen. Der Ausdruck δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ ist ohne Zweifel von der israelitischen Cultuseinrichtung hergenommen. Zu dem Allerheiligsten nämlich, dem Orte, wo Jehova über der Bundeslade thronte, durfte der Israelit nicht hinzutreten, ja er durfte nicht einmal einen Blick hineinwerfen. Hierdurch wurde symbolisch angedeutet, daß der Himmel verschlossen sei, bis der wahre Hohepriester komme, der den Vorhang zerreiße und Alle in's Allerheiligste zum Throne Gottes hinführe. Und dieser ist uns in Christo erschienen. Er, der

Hohepriester nach der Ordnung Melchisedek's, ist uns in den Himmel vorangegangen und hat gemacht, daß auch wir in Hoffnung d. i. in gläubigem Vertrauen, uns dem Throne Gottes in ihm und mit seinem Opfer nahen dürfen.

V. 20 ff. Das *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, was die Recepta, Griesbach, Scholz und auch Lachm. V. 21. hinter *εἰς τὸν αἰῶνα* lesen, fehlt in B. C. und in der Vulgata, und ist wohl mit Recht von Tischendorf gestrichen. Zu dem Vordersatze *καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας* ist *γίνεται τοῦτο* scil. *ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος* aus dem Vorhergehenden zu ergänzen; den Nachsatz enthält V. 22. Das dazwischenliegende: *οἱ μὲν γὰρ - - τὸν αἰῶνα* (oder bis *Μελχισεδέκ* nach Lachm. u. A.), ist Parenthese. Also: „Und inwiefern (es) nicht ohne Eidschwur (geschieht) — denn jene sind ohne Eidschwur Priester geworden; dieser aber mit einem Eidschwure durch den, der zu ihm sprach: „„Geschworen hat der Herr und wird es nicht bereuen: du bist ein Priester in Ewigkeit““ — insofern ist Jesus eines bessern Bundes Bürge geworden.“ Der Verfasser hebt hier die den Psalmausspruch einleitenden Worte hervor, und leitet auch aus diesen ein Argument her für den Vorzug des Priesterthums Christi vor dem levitischen. Christus ist durch einen Eid von Gott als Priester nach der Ordnung Melchisedek's erklärt, da es im Psalme heißt: „Geschworen hat der Herr“; nicht so die levitischen Priester. Und da der Eid im Munde Gottes eine so große Bedeutung hat (vgl. 6, 15.), so zeigt dieß klar, daß das Priesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedek's höher stehe, als das alttestamentliche. — Christus wird hier der *ἔγγυος*, der „Bürge“ eines bessern Bündnisses genannt. Ein Bündniß zwischen zwei sich fernstehenden Theilen, wie zwischen Gott und den gefallenen Menschen bedarf eines Mittlers; dieser Mittler des neuen Bundes ist Christus geworden (vgl. 9, 16, 12, 24.). Als Mittler, *μεσίτης*, ist Christus aber auch zugleich Bürge für die Erlangung dessen, was er vermittelt hat. Christus ist, wie der Verfasser oben V. 19. gesagt hat, uns die sichere Hoffnung geworden, wodurch wir zu Gott hinzunahen können, *δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ*. Vielleicht als Wortspiel zu diesem *ἐγγίζειν* ist hier das sonst im N. T. nicht vorkommende Wort *ἔγγυος* gewählt.

V. 23 ff. Ein weiterer Vorzug des Priesterthums Christi vor dem levitischen: „Und jener sind Mehrere Priester geworden, weil sie durch den Tod verhindert werden, zu verbleiben; dieser aber hat darum, weil er in Ewigkeit bleibt, das Priesterthum als ein unwandelbares." Bereits oben V. 15—17. hat der Verfasser es ausgesprochen, daß Christus ein Priester sei, der die Kraft eines unauflöslichen Lebens in sich trage, also nicht wie die levitischen Priester sterbe, und durch andere ersetzt werde. Diesen Gedanken nimmt er nun hier wieder auf. Indem es nämlich in dem Ausspruche des Psalms heißt: *σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα*, so liegt in dem Ausdrucke *εἰς τὸν αἰῶνα* das Bleibende des Priesterthums Christi ausgesprochen, und man kann füglich als Verbum *μένει* (vgl. V. 3.) ergänzen. Bei den Priestern des alten Bundes fand kein solches Bleiben statt, da sie starben und durch Andere ersetzt wurden. Christus aber bleibt Priester immerdar, er hat ein unvergängliches Priesterthum, in seinem Priesterthume findet keine Succession statt. — Das Adjekt. *ἀπαράβατος* (ein *ἅπ. λεγ.*) kann im aktiven und passiven Sinne genommen werden; im ersten Sinne bezeichnet der Ausdruck *ἱερωσύνη ἀπαράβατος* ein Priesterthum, was nicht auf Andere übergeht = *μὴ παραβαίνουσαν εἰς ἄλλον* oder *ἀδιάδοχον*, wie es Theod., Oekumen. und Theophyl. erklären. So fassen den Ausdruck auch Estius und Justinian, und beide bemerken dabei, daß aus diesem Ausdrucke durchaus kein Argument gegen das Priesterthum der Kirche hergenommen werden könne. Denn die Priester der katholischen Kirche seien eigentlich nicht die *successores Christi*, sondern nur seine *vicarii* und *ministri;* sie seien nur die Träger und Ausüber des Einen Priesterthums Christi. Und dieß ist ganz richtig. Es gibt in der Kirche, wie nur Ein Opfer, das Kreuzesopfer Christi, so auch nur Ein Priesterthum, das Priesterthum Christi. Wie aber das allerheiligste Meßopfer die Fortführung des Einen Kreuzesopfers ist, so ist das Priesterthum in der Kirche die Fortführung des Einen Priesterthums Christi. Allein es läßt sich nicht nachweisen, daß das Wort *ἀπαράβατος* in diesem aktiven Sinne gebraucht werde. Passivisch genommen bezeichnet *ἀπαράβατος* „was nicht überschritten werden darf", daher „unverletzlich, un-

veränderlich, unwandelbar.“ Ambrosius übersetzt es *impraevaricabile*, Augustinus *intransgressibile*; dem Sinne nach richtig gibt es die Vulgata mit *sempiternum*. — V. 25. Folgerung: „Weshalb er auch ganz und gar retten kann diejenigen, welche durch ihn zu Gott sich nahen, indem er immerdar lebt, um sie zu vertreten.“ — ὅθεν bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende ἀπαράβατον ἔχει τ. ἱερωσύνην: „deshalb, weil das Priesterthum Christi unwandelbar ist, kann er auch u. s. w.“ Das εἰς τὸ παντελές nehmen Viele in dem Sinne von εἰς τὸ διηνεκές (V. 3. und 10, 1.) und übersetzen mit der Vulgata *in perpetuum*, „für immer.“ Allein von der Zeit gebraucht kommt der Ausdruck nicht vor; vielmehr bedeutet er: „ganz und gar, auf's Vollste.“ Dem Sinne nach fallen aber beide Deutungen zusammen; denn eine vollkommene Rettung ist auch eine Rettung für immer. Der Ausdruck τοὺς προσερχομένους - - τῷ θεῷ ist ganz alttestamentlich. Im alten Bunde nahete sich das Volk Israel zu Jehova durch seine Priester und zwar mit Opfer; daher heißt auch, wie schon oben (zu 5, 1.) bemerkt, im Hebräischen der Priester קָרוֹב, das Opfer קָרְבָּן und Opfern הִקְרִיב, welche Wörter alle von קָרַב = „herannahen“ herkommen. Allein das alttestamentliche Opfer vermochte nicht die Schuld des Volkes zu tilgen und so die Kluft zwischen Gott und dem Volke auszufüllen. Erst im neuen Bunde können wir durch den Einen und immerwährenden Hohenpriester, Christum, und mit seinem Opfer zu Gott hinzutreten, und vollkommene Rettung und Sühne für unsere Sünden finden. — Das Verbum ἐντυγχάνειν ὑπέρ τινος heißt „sich fürbittend für einen verwenden“, *interpellare pro aliquo*, (Vulg.). Der Ausdruck steht hier für die vermittelnde Thätigkeit überhaupt, welche der zur Rechten des Vaters erhöhte Heiland immerdar für uns ausübt. Thomas: „Christus interpellat pro nobis, humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando et sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo.“ — Hiermit schließt die eigentliche Erklärung des Psalmausspruchs, nachdem fast jedes Wort gedeutet ist. Der Verfasser fügt nun noch V. 26 f. einen Congruenzgrund für das Vorhandensein

eines solchen Hohenpriesters hinzu: „Denn ein solcher Hoherpriester ziemte uns eben, der heilig, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern und höher geworden ist als die Himmel; der nicht täglich nöthig hat, wie die Hohenpriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, alsdann für die des Volkes. Denn dieses hat er ein für alle Mal gethan, da er sich selbst darbrachte." Ein solcher Hoherpriester, wie der eben beschriebene, welcher ohne Unterbrechung lebt, uns zu vertreten und uns vollkommen zu erretten vermag, ist uns nicht bloß verheißen, sondern wurde auch durch unsere Bedürfnisse erheischt, war für uns nach unsern dermaligen Verhältnissen angemessen (ἔπρεπεν). Das καί vor ἔπρεπεν fehlt in der Recepta; es ist aber mit Tischend. nach A. B. D. E. al. aufzunehmen. Es entspricht unserm „eben, ja" (Win. S. 389.). — Als Apposition zu τοιοῦτος folgen dann mehrere neue Eigenschaften dieses Hohenpriesters, und zwar meist solche, die auch das A. T. von seinen Priestern forderte, aber nur in äußerlicher unvollkommener Weise, die sich aber bei Christo in voller Wahrheit finden. Von den Priestern des alten Bundes war das Gebot (3 Mos. 21, 6.): „Sie sollen heilig sein ihrem Gott und seinen Namen nicht entweihen"; Christus ist der ὅσιος per eminentiam (vgl. Apstg. 2, 27. 13, 35.). An die Priester des A. T. war (3 Mos. 22, 9.) die Forderung gestellt: „Sie sollen halten meine Gebote, daß sie nicht Sünde auf sich laden"; Christus war der absolut Sündenlose, ἄκακος, „er, der keine Sünde beging, und in dessen Munde kein Betrug gefunden ward" (1 Pet. 2, 22.). Der Priester des alten Bundes mußte körperlich fehlerlos und ohne Flecken sein, ἄμωμος καὶ ἀμίαντος; denn es heißt (3 Mos. 21, 17.): „Sage zu Aaron: Ein Mann von deinem Saamen, der einen Leibesfehler (μῶμος) hat, soll seinem Gott die Opfergaben nicht darbringen." Christus ist der geistig Reine und Makellose κατ' ἐξοχήν. Der Hohepriester des alten Bundes mußte sich vor aller Berührung des gesetzlich Unreinen sorgfältig hüten, damit er nicht selbst verunreinigt werde (vgl. 3 Mos. 21, 11.); Christus aber ist abgesondert von dem geistig Unreinen, von den Sündern, und zwar dadurch, daß er über die Gemeinschaft mit Sündern hinweggerückt, „höher geworden ist,

als die Himmel." Zu letzterm Ausdrucke vgl. 4, 14. Eph. 4, 10. — V. 27. Auffallend ist hier, ebenso wie 10, 11., das καθ' ἡμέραν, welches nur „täglich" oder „Tag für Tag", und nicht wie Einige wollen „jährlich am bestimmten Tage" bedeuten kann. Denn der Hohepriester opferte nach dem Gesetze (3 Mos. 16.) doch nur einmal im Jahre am großen Versöhnungstage zuerst für sich und dann für's Volk. Man sollte also beim ersten Anblicke κατ' ἐνιαυτόν erwarten. Der Verfasser bedient sich aber des Ausdrucks καθ' ἡμέραν entweder weil er hier die Opfer überhaupt im Auge hat, auch die, welche die gewöhnlichen Priester, die ja im Grunde nur Stellvertreter des Hohenpriesters waren, darzubringen pflegten, oder weil wirklich in späterer Zeit die Hohenpriester häufig am gewöhnlichen Opferdienste Theil nahmen, wie auch aus Flav. Joseph. und Philo erhellt. Auch im Talmud (jer. Chagiga II, 4., bab. Pesachim 57.) wird vom Hohenpriester gesagt, daß er täglich opfere. — In dem τοῦτο γὰρ ἐποίησεν bezieht sich das τοῦτο nur auf das letzte Glied des vorhergehenden Satzes, auf das „Opfer für's Volk darbringen"; denn für die eigenen Sünden brauchte Christus nicht zu opfern, da er ὅσιος, ἄκακος u. s. w. war. Das ἐφάπαξ heißt „für ein Mal", steht aber mit der Nebenbedeutung des für immer Hinreichenden, also: „ein für alle Mal" (vgl. 9, 12, 10, 10. Röm. 6, 10.). Mit Unrecht wollten die Reformatoren aus dieser Stelle ein Argument gegen das allerheiligste Meßopfer herleiten, indem sie das ἐφάπαξ besonders urgirten. Allerdings hat Christus durch sein Kreuzesopfer die Erlösung der Menschheit ein für alle Mal vollbracht, die Schuld des ganzen Geschlechts getilgt. Aber dadurch, daß Christus objektiv die Erlösung aller Menschen vollbracht hat, sind wir, jeder Einzelne für sich, noch nicht erlöset; dazu ist nöthig, daß wir dieses objektive Erlösungsverdienst Christi uns subjektiv aneignen. Und wodurch geschieht dieses? Der Protestant sagt: durch Glauben; dadurch, daß der Sünder im Glauben das Kreuzesopfer Christi Gott vorhält, werden seine Sünden eben durch dieses Kreuzesopfer zugedeckt, daß Gott ihrer nicht mehr gedenkt. Der Katholik aber, der an der permanenten Gegenwart Christi in der heil. Eucharistie festhält, hat nicht nöthig, in Gedanken sich 18 Jahrhunderte zurückzuversetzen, sondern er hat denselben Hei-

land, der sich einmal für ihn am Kreuze geopfert hat, in der h. Eucharistie gegenwärtig, und er hat ihn dort gegenwärtig als einen sich immerdar Opfernden. Diesen in der h. Eucharistie gegenwärtigen Christus bringt der Katholik Gott dar durch den angeordneten Priester, und so wird das allerheiligste Meßopfer vollbracht. Dieses ist also nur eine fortwährende Erneuerung des Einen Kreuzesopfers und mit der permanenten Gegenwart Christi in der h. Eucharistie zugleich und von selbst gegeben (vgl. Conc. von Trient Sitz. 22. Kap. 1.).

V. 28.: „Denn das Gesetz bestellt Menschen zu Hohenpriestern, welche mit Schwachheit behaftet sind; das Wort des nachgesetzlichen Schwurs aber den Sohn, welcher für immer vollendet ist." Mit diesen Worten gibt der Verfasser den Grund an, warum die Hohenpriester des alten Bundes zuerst für sich opfern mußten, bevor sie für die Sünden des Volkes das Opfer darbringen konnten. Sie waren Menschen, mit Schwachheit und Sünde behaftet, bedurften also selbst der Sühne, bevor sie Anderer Sünden sühnen konnten. In dem mit einem Schwure bekräftigten Worte des Psalms aber: „Du bist ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek", welches lange nach der Gesetzgebung erging, und somit das frühere Priestergesetz seiner Zeit aufhob, wurde derjenige als Hoherpriester bestellt, von dem es in demselben Psalme heißt, daß Gott ihn erzeugt, der also Sohn Gottes ist, und der durch seine Erhöhung zur Rechten des Vaters aller menschlichen Schwachheit, an der er auf Erden Theil nahm, für immer entrückt ist. — Das *υἱόν* steht dem *ἀνθρώπους* und das *εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον* dem *ἔχοντας ἀσθένειαν* gegenüber. Der Verfasser schrieb *τῆς μετὰ τὸν νόμον* und nicht *ὁ μετὰ τ. νόμον*, weil er *ὁρκωμοσία* als den Hauptbegriff recht hervorheben wollte. Die Vulgata hat: „sermo autem jurisjurandi, *qui* post legem est etc."

§. 8. Christus der Hohepriester in dem wahren Allerheiligsten, und der Mittler eines neuen und bessern Bundes.

8, 1—13.

Der Verfasser faßt in diesem Abschnitte zuerst das, was sich über das Hohepriesterthum Christi sagen läßt, in seinem Haupt-

gedanken kurz zusammen. Der Kern von Allem, sagt er, ist der, daß Christus Hoherpriester ist im wahren Heiligthume, im Himmel, von welchem das jüdische Allerheiligste nur ein Abbild war, also auch rücksichtlich der Cultusstätte verdient das neutestamentliche Hohepriesterthum vor dem alttestamentlichen den Vorzug. Er läßt jedoch diesen Gedanken gleich wieder fallen, um ihn später Kap. 9. weiter auszuführen, und geht dann dazu über zu zeigen, wie schon im A. T. die Unvollkommenheit und Vergänglichkeit jenes Bundes, den Gott durch Moses mit Israel geschlossen, anerkannt und auf einen neuen vollkommenern Bund hingewiesen werde. Die Idee des Bundes mit Jehova war aber die Grundidee der ganzen jüdischen Religion, und die Idee der fortwährenden Vermittlung dieses Bundes die Grundidee des jüdischen Priesterthums. Das Aufhören des alttestamentlichen Bundes bedingte also auch das Aufhören des alttestamentlichen Priesterthums, und der Eintritt eines neuen vollkommnern Bundes forderte die Anordnung eines höhern vollkommnern Priesterthums. So hängt das, was der Verfasser in diesem Absatze sagt, mit dem, was er im vorigen Kapitel abgehandelt hat, innerlich genau zusammen.

V. 1 f.: „Hauptsache aber bei dem, was gesagt wird, ist: Wir haben einen solchen Hohenpriester, welcher sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel als Diener des Heiligthumes und des wahren Zeltes, welches der Herr aufgeschlagen hat und nicht ein Mensch." — *κεφάλαιον* heißt sowohl „Summe, kurzer Inhalt", als auch „Hauptsache." Nehmen wir das Wort in der ersten Bedeutung, so ist der Sinn: Der kurze Inbegriff dessen, was bisher über das Hohepriesterthum Christi gesagt ist, ist der u. s. w." Oder nach Grotius: post tot dicta haec esto summa. Allein gegen diese Fassung spricht das Präsens *λεγομένοις*; es müßte statt dessen das Perfekt *εἰρημένοις* stehen. Besser also nehmen wir den Ausdruck in seiner zweiten Bedeutung: „Bei dem, was ich hier über das Hohepriesterthum Christi sage, ist die Hauptsache, um welche sich Alles, was darüber gesagt werden kann, dreht, und worauf alles Uebrige sich zurückführen läßt, die u. s. w." Die Präpos. *ἐπί* dient nur zur Umschreibung des Genitivs. In dem *ὅς ἐκάθισεν κ. τ. λ.* blickt

der Verfasser zurück auf die Anfangsworte des 110. Psalms: „Setze dich zu meiner Rechten.“ Ueber μεγαλωσύνη siehe zu 1, 3. Der Sinn des ganzen V's ist also: Bei der Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi im Gegensatze zu dem alttestamentlichen Hohenpriesterthume ist der Hauptpunkt, worauf Alles zurückkommt, der, daß wir einen himmlischen Hohenpriester haben, der noch fortwährend am Throne des Vaters uns vertritt, im Himmel für uns opfert. — Wir müssen hier und im Folgenden immer genau festhalten, was wir schon oben zu 5, 5 f. angedeutet haben, daß nämlich nach unserm Verfasser das eigentliche und vollkommene Hohepriesterthum Christi erst bei seiner Himmelfahrt begann und nun immer fortdauert. Im alten Bunde wurde das Opfer im Vorhofe geschlachtet, und dann trat der Hohepriester mit dem Blute desselben in's Allerheiligste. Der alttestamentliche Vorhof war ein Bild dieser Erde, das Allerheiligste ein Symbol des Himmels. Nachdem also Christus als das wahre Opferlamm hier im Vorhofe geschlachtet war, trat er bei seiner Himmelfahrt als Hoherpriester in das Allerheiligste, um am Throne Gottes, dem wahren Gnadenstuhle, sein Blut immerdar für uns darzubringen. — V. 2. Das Wort λειτουργός (von λεῖτος oder λέϊτος „das Volk betreffend, öffentlich“ und ἔργον) bezeichnet eigentlich einen solchen, der im öffentlichen Dienste thätig ist. Die LXX brauchen die Wörter λειτουργεῖν und λειτουργία, wie die hebräischen שֵׁרֵת und מְשָׁרֵת, namentlich von den priesterlichen Verrichtungen am Heiligthume; daher dann λειτουργός soviel als „Priester.“ Der Genit. τῶν ἁγίων ist als Neutrum zu fassen, und das Wort bezeichnet speciell das Allerheiligste. Wir sehen dieß besonders aus 9, 12., wo es heißt, daß Christus durch das Gezelt hindurch gegangen sei εἰς τὰ ἅγια. Das ἀληθινή gehört dem Sinne nach auch zu τῶν ἁγίων, und es steht hier und an andern Stellen unsers Briefes, wie häufig bei Johannes, nicht als Gegensatz zum Falschen, Unwahren, sondern als Gegensatz zum Abbildlichen, Unvollkommenen, Unwesentlichen. So nennt der Heiland Joh. 6, 32. die geistliche himmlische Speise, die Gott in ihm den Menschen gibt, im Gegensatze zum Manna, τὸν ἄρτον τὸν ἀληθινόν; und Joh. 1, 9. wird Christus ge-

nannt: τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, das wahre, wesenhafte, urbildliche Licht, von welchem alles andere Licht nur ein schwaches Abbild ist. So auch hier. Die σκηνὴ ἀληθινή, bei welcher Christus Hoherpriester ist, steht gegenüber dem alttestamentlichen Gezelte, welches nur ein ὑπόδειγμα, nur eine σκιά dieses himmlischen Zeltes war (vgl. V. 5.). Daß der Verfasser hier unter τὰ ἅγια und ἡ σκηνὴ ἀληθινή den Himmel, das Reich Gottes in seiner Vollendung verstehe, gibt der Zusammenhang klar an die Hand. Dem ganzen Ausdrucke liegt übrigens die typisch-symbolische Bedeutung des alttestamentlichen Bundesgezeltes zum Grunde, die wir unten Kap. 9. noch in nähere Betrachtung ziehen müssen.

V. 3 ff.: „Jeglicher Hoherpriester nämlich wird angestellt, um Gaben sowohl als Opfer darzubringen; weshalb auch dieser etwas haben mußte, was er darbrächte. Wenn er nun auf Erden wäre, so würde er nicht einmal Priester sein, da Welche da sind, die nach dem Gesetze Gaben darbringen; die da dienen einem Abbilde und Schatten des himmlischen Heiligthums gemäß der göttlichen Weisung, welche Moses erhielt, als er das Gezelt verfertigen wollte: „„Siehe zu, spricht er nämlich, daß du Alles machest nach dem Vorbilde, das dir gezeigt worden auf dem Berge."" — Die Gedankenverbindung ist hier in etwa dunkel, da der Verfasser von der Cultusstätte plötzlich auf das Opfer übergeht, und man nicht gleich sieht, worauf das γάρ V. 3. gehen soll. Man hat deshalb vorgeschlagen, statt ὃ προσενέγκῃ „was er darbringe", zu lesen: ᾧ προσενέγκῃ, „wo er darbringe." Allein zu einer so gewaltsamen Conjektur brauchen wir unsere Zuflucht nicht zu nehmen. Vielmehr ergibt sich der Gedankengang einfach so: Christus ist Hoherpriester und zwar Hoherpriester im Himmel nach den Worten des Psalms (V. 1.); er ist also Priester eines himmlischen Heiligthumes und Gezeltes (V. 2.). Denn als Priester muß er opfern (V. 3.); um aber opfern zu können, muß er eine Cultusstätte haben. Auf Erden konnte er diese Cultusstätte nicht haben, denn da gab es andere Priester, zu deren Ordnung er nicht gehörte (V. 4.). Die Opferstätte dieser Priester war aber nur ein schwaches Abbild des himmlischen Heiligthumes (V. 5 a.). Das γάρ bezieht sich also auf das V. 2. Gesagte,

welches hier erläutert werden soll. — Es heißt nun: „Jeglicher Hoherpriester wird angestellt, um Gaben und Opfer darzubringen." Priester und Opfer sind korrelate Begriffe; wo ein Priester, dort muß auch ein Opfer sein, und wo kein Opfer, da ist auch kein Priester. Deßhalb mußte auch Christus, der himmlische Hohepriester, ein Opfer haben, welches er darbrächte, und dieses Opfer ist, wie unten 9, 10. gesagt wird, sein eigener Leib, das Opfer seiner selbst. Wenn nun, fährt der Verfasser V. 4. fort, Christus auf Erden wäre, hier seinen Wohnsitz hätte, so wäre er gar kein Priester, da hier auf Erden Solche da sind, die durch das Gesetz dazu angeordnet sind, Opfer darzubringen, und Christus zu diesen gesetzlichen Priestern nicht gehörte (vgl. 7, 13 f.). Wir lesen mit Lachmann u. A. nach überwiegenden Zeugen (A. B. D*. 17, 73. al., Itala, Vulg.) *εἰ μὲν οὖν* und nicht mit Tischend. *εἰ μὲν γάρ*. Dieses *γάρ* ist nur als eine mechanische Wiederholung des vorhergehenden zu betrachten. — V. 5. Diese irdischen levitischen Priester verrichten ihren Priesterdienst (*λατρεύειν* dem Sinne nach nicht verschieden von *λειτουργεῖν*, nur ist letzteres Wort ein ehrenvollerer Ausdruck) bei einem Heiligthume, welches nur ein Abbild und gleichsam nur ein Schattenriß von dem himmlischen Heiligthume (*τῶν ἐπουρανίων* scil. *ἁγίων*) ist, bei welchem Christus Hoherpriester ist. Daß nun das jüdische Bundesgezelt nur ein Abbild von einem himmlischen Urbilde sei, beweiset der Verfasser aus 2. Mos. 25., wo Jehova dem Moses Anweisungen gibt über die Anfertigung des Bundesgezeltes. Dort heißt es schon am Anfange dieser göttlichen Anweisung V. 8 f., daß das Heiligthum mit seinen Geräthen solle gemacht werden ganz gemäß dem Vorbilde (*τύπος*, hebr. תַּבְנִית = „Modell"), welches Gott dem Moses auf dem Berge gezeigt habe, und dieser Befehl wird am Schlusse V. 40. wiederholt. Deutlich genug liegt in dieser Stelle ausgesprochen, daß das israelitische Bundesgezelt eine symbolische Bedeutung haben, daß das irdische Heiligthum sammt seinen Geräthen nur das Abbild eines himmlischen Urbildes sein sollte. Das Nähere hierüber zu Kap. 9. — Ueber *χρηματίζεσθαι* s. zu Matth. 2, 12. vgl. Apstg. 10, 22. Zu *φησίν* ist als Subjekt *ὁ χρηματισμός* oder *ὁ θεός* zu ergänzen.

V. 6.: „**Nun aber ist ihm ein um so vorzüglicherer Priesterdienst zu Theil geworden, eines um wieviel bessern Bundes Mittler er ist, der auf bessere Verheißungen gegründet ist.**" — *νυνὶ δέ*, entsprechend dem lateinischen *iam vero*, bezeichnet den Gegensatz, worin dieß zu dem V. 4. Gesagten steht. Dort sagt der Verfasser: wenn Christus auf Erden wäre, so wäre er gar kein Priester, da nach dem Gesetze die Nachkommen Levi's die irdischen Priester sind. Nun aber, fährt er hier fort, ist Christo ein viel vorzüglicherer Priesterdienst zu Theil geworden, als den levitischen Priestern, und zwar ein um desto vorzüglicherer, je höher der neue Bund über dem alten steht. Das alttestamentliche Priesterthum bezog sich auf den Bund, welchen Gott mit dem Stammvater des jüdischen Volkes, mit Abraham, geschlossen und worin er diesem und seinen Nachkommen den Besitz des Landes Kanaan verheißen hatte. Die Priester waren die fortwährenden Vermittler dieses Bundes zwischen Jehova und dem Volke. In Christo aber hat Gott einen neuen Bund mit den Menschen geschlossen, der auf die Verheißung der ewigen Seligkeit, der ewigen Ruhe in Gott, sich gründet, und Christus ist der fortwährende Priester und Mittler dieses Bundes. Christi Priesterthum ist also um soviel erhaben über das levitische, als der neue Bund erhaben ist über den alten. Und dieser neue Bund ist um soviel vorzüglicher, als der alte, als die Verheißungen des neuen Bundes (die ewige Ruhe in Gott) vorzüglicher sind, als die des alten Bundes (die Ruhe im Lande Kanaan). Der alte Bund war in seinen Verheißungen **irdisch** und daher **vergänglich**; der neue beruht auf **himmlischen**, ewigen Verheißungen; daher ist auch sein Priesterthum himmlisch und fortdauernd. — Die Form *τέτυχε* statt der attischen *τετύχηκε* oder *τέτευχε* kommt nur selten vor.

V. 7 ff. Der zuletzt ausgesprochene Gedanke, daß Christus der Mittler eines **bessern** Bundes geworden, wird nun aus einer alttestamentlichen Stelle bewiesen. Wie der Verfasser oben 7, 10 ff. aus der Verheißung eines Priesters nach der Ordnung Melchisedek's zeigt, daß das **levitische** Priesterthum ungenügend gewesen sei, so macht er hier aus der Verheißung eines **neuen** Bundes beim Propheten Jeremias den Schluß, daß der **alte** Bund mangelhaft gewesen und deßhalb aufhören mußte. Er sagt:

„Denn wenn jener erste untadelig war, so würde nicht für einen zweiten Platz gesucht. Denn sie tadelnd spricht er: „„Siehe, Tage werden kommen, spricht der Herr, da werde ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund abschließen, nicht nach dem Bunde, welchen ich mit ihren Vätern gemacht habe am Tage, als ich ihre Hand ergriff, um sie auszuführen aus dem Lande Aegyptens; denn sie blieben nicht in meinem Bunde, und so habe auch ich mich nicht um sie gekümmert, spricht der Herr. Das nämlich ist der Bund, welchen ich schließen werde mit dem Hause Israel nach jenen Tagen, spricht der Herr: Geben werde ich meine Gebote in ihr Gemüth, und auf ihr Herz will ich sie schreiben; und ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein. Und nicht mehr werden sie lehren jeglicher seinen Mitbürger und jeglicher seinen Bruder, sprechend: Erkenne den Herrn; denn sie Alle werden mich kennen vom Kleinsten bis zum Größten von ihnen. Denn gnädig will ich sein ihren Ungerechtigkeiten und ihrer Sünden nicht mehr gedenken."" — Es heißt: „Wenn jener erste, (der alte Bund) untadelig war, so würde nicht für einen zweiten Platz gesucht" d. h. so würde nicht im A. T. selbst und besonders in der gleich folgenden Stelle die Verheißung und somit der Wille ausgesprochen sein, daß ein zweiter Statt finden, eintreten sollte. Der Verfasser nennt den alten Bund nicht tadellos, insofern er mangelhaft war; und er war mangelhaft, da das Gesetz dieses Bundes, wie der Verfasser oben (7, 19.) sagt, nichts zur Vollendung führen konnte. Die Bestimmung des alten Bundes ging darin auf, das Bewußtsein der Sünde und Schuld und dadurch die Sehnsucht nach Erlösung in den Menschen wach und lebendig zu erhalten; von Sünden zu befreien vermochte er nicht. Der Verfasser wählte den Ausdruck ἄμεμπτος wohl mit Rücksicht auf den V. 8—12. folgenden prophetischen Ausspruch. In diesem Ausspruche wird zwar direkt nicht der alte Bund getadelt, sondern das Volk, welches ihn nicht gehalten. Allein da das alte Gesetz, wie der h. Petrus Apstg. 15, 10. sagt, ein Joch war, „welches weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten", so lag in dem Tadel

des Volkes indirekt zugleich ein Tadel des Bundes. Wir lesen nämlich V. 8. mit Lachm. (nach A. D. K., It., Vulg.): *μεμφόμενος γὰρ αὐτούς*. Lesen wir mit Tischend. *αὐτοῖς*, so ist dieß am besten mit *λέγει* zu verbinden. Zu *λέγει* ist als Subjekt *ὁ θεός* zu ergänzen. Die Stelle nun, welche der Verfasser anführt, ist genommen aus Jerem. 31, 31—34. und fast buchstäblich nach den LXX citirt. Wie wohl keine andere Stelle des A. T. drückt diese den Unterschied des neuen Bundes vom alten deutlich aus und zeigt, welch' ein klares Bewußtsein die alttestamentlichen Propheten von dem vorübergehenden Charakter des alten Bundes hatten. — Statt *διαθήσομαι*, wie die LXX das כָּרַתִּי = *feriam*, übersetzen, hat unser Verfasser *συντελέσω* = *consummabo*, um, wie Augustin bemerkt, die Vollkommenheit und Unvergänglichkeit dieses neuen Bundes hervorzuheben. Unter „Haus Israel" haben wir das Reich der zehn Stämme zu verstehen, welches unter Jeroboam sich losriß und vom Dienste des wahren Gottes abfiel; „Haus Juda" ist dann der dem Jehova treu gebliebene Theil des Volkes Israel, nämlich der Stamm Juda und ein Theil von Benjamin nebst den Priestern und Leviten. Daß der Prophet beide Theile gesondert nennt, darin sieht Augustin eine Hindeutung auf die künftigen Heiden- und Judenchristen, die zu Einem Bunde mit Gott, zu Einer Kirche sich zusammenschlossen. — V. 9. Das *οὐ κατὰ τὴν διαθήκην* ist eine wörtliche Uebersetzung des hebräischen לֹא כַבְּרִית d. i. „nicht einen solchen, wie der Bund war, welchen ich gemacht u. s. w." Der Ausdruck *ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τ. χ.*, nach dem Hebräischen בְּיוֹם הֶחֱזִיקִי בְיָדָם, steht für: *ἐν ἡμέρᾳ ἐν ῇ ἐπελαβόμην τ. χ.* (vgl. Justin M. dial. c. Tryph. Jud. c. 11.). Das *ὅτι* faßt man am besten als kausale Anknüpfung an das Vorhergehende = „denn"; das folgende *καί* in *κἀγώ* ist dann = „*et proinde*." Man kann aber auch mit Chrysostomus *ὅτι αὐτοί - - μου* als Vordersatz und *κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν* als Nachsatz fassen; dann muß man übersetzen: „Weil sie nicht blieben in meinem Bunde, so habe auch ich sie vernachläsfigt." Statt *κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν*, wie unser Verfasser nach den LXX citirt, hat der Urtext: וְאָנֹכִי בָּעַלְתִּי בָם, was die

Vulgata übersetzt: *„et ego dominatus sum eorum.“* Das Verb. בְּ בָּעַל hat eine doppelte Bedeutung: es heißt sowohl „Herr sein, herrschen“ als auch, wie sich aus der Vergleichung des Arabischen ergibt, „Ekel empfinden, verachten“ (vgl. das verwandte בָּחַל, Zach. 11, 8.), so daß also beide Uebersetzungen gerechtfertigt erscheinen. Den Sinn von *dominatus sum eorum* gibt Estius nach dem h. Thomas richtig dahin an: „Dominum me esse ostendi, non passus impune legem meam contemni; punivi eos pro meritis tanquam eorum Dominus, atque ita punivi, ut abiicerem eos et pro neglectis haberem.“ Hiernach erleidet also nach beiden Uebersetzungen der Gedanke keine wesentliche Veränderung. — V. 10. Statt des bloßen Particips *διδούς* haben die LXX: *διδούς δώσω.* Grammatisch ist hier das Particip *διδούς* mit *διαθήσομαι* zu verbinden; dem Sinne nach ist es aber dem *ἐπιγράψω* koordinirt. Die beiden Ausdrücke *διάνοια* (hebräisch קֶרֶב) und *καρδία* (hebräisch לֵב) bezeichnen das Innere des Menschen, aber je nach verschiedener Seite, indem ersteres mehr auf das Erkennen, *καρδία* aber mehr auf den Willen geht. Uebrigens ist *καρδίας* hier Genitiv Singul. und nicht Accusat. Plural. Das alttestamentliche Gesetz war ein äußeres, auf steinerne Tafeln geschriebenes, welches dem Menschen starr und kalt entgegentrat und ihm sagte, was zu thun, was zu meiden sei, aber keine Kraft verlieh, das Befohlene wirklich in's Werk zu setzen; es war gleichsam das objektive Gewissen, welches das Bewußtsein der Sündhaftigkeit immer wach erhielt, aber die Sündenschuld selbst nicht tilgen konnte. Das Gesetz des neuen Bundes aber sollte ein in's Herz geschriebenes, also ein inneres sein, welches in der Liebe gegründet die Bereitwilligkeit und auch die Kraft ertheilt, dasselbe wirklich zu erfüllen. Aehnlich spricht der Prophet Ezechiel 11, 19. und 36, 26. von dem künftigen neuen Bunde: „Ich will euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euch legen; ich will wegnehmen das steinerne Herz aus eurem Leibe und euch ein Herz von Fleisch geben. Ich will meinen Geist in euch legen und machen, daß ihr nach meinen Geboten wandelt, meine Rechte in Acht habet und darnach thut“ (vgl. 2 Kor. 3, 3—9).

Dann, in diesem neuen Bunde nämlich, wo „die Liebe ausgegossen ist in unsere Herzen durch den h. Geist, der uns gegeben ist (Röm. 5, 5.), dann wird in Erfüllung gehen, was Gott schon 3 Mos. 26, 12. verheißen hat: „Ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein" d. i. das rechte Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit wird dann wieder hergestellt sein und das Reich Gottes in die Wirklichkeit treten. — Ueber die Construktion *εἶναι εἰς* vgl. zu 1, 5. — V. 11. Wie nun in dem künftigen neuen Bunde der Wille des Menschen von Innen heraus durch die Liebe zur Erfüllung der göttlichen Gebote wird angeregt werden, so wird dann auch alle wahre und wesenhafte Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge nicht von Außen, sondern von Innen kommen. Dieß drückt der Prophet aus mit den Worten: *καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν κ. τ. λ.* Aehnlich Jes. 11, 9. 53, 13. Joel 3, 1 ff. Natürlich sind alle diese prophetischen Stellen nicht so zu verstehen, als wenn im neuen Bunde alle äußere Belehrung aufhören sollte, wie die Wiedertäufer sie deuteten, denn *fides ex auditu* (Röm. 10, 17.); sondern sie sind zu erklären von der innern wesenhaften Belehrung und Erkenntniß, von welcher auch der h. Johannes spricht (1 Joh. 2, 20. 27.): „Ihr habet die Salbung vom Heiligen und wisset Alles. Ich schreibe euch nicht, als ob ihr die Wahrheit nicht wüßtet, sondern als solchen, die sie wissen. Was euch betrifft, so habet ihr nicht nöthig, daß euch Jemand lehre." Diese wahre und wesenhafte Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge kommt nur durch höhere Erleuchtung in uns zu Stande. Daher sagt Augustin: „Sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est; nolite putare, quemquam hominem aliquid discere ab alio homine: admonere possumus per strepitum vocis nostrae; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster." Und Thomas v. Kempen in seiner Nachfolge Christi hat diese wesenhafte Erkenntniß im Auge, wenn er (B. 3. K. 43.) Gott also sprechen läßt: „Ego sum, qui doceo hominem scientiam et clariorem intelligentiam parvulis tribuo, quam ab homine posset doceri. Cui ego loquor, cito sapiens erit" (vgl. B. 1. Kap. 3. B. 3. Kap. 2 und 3.). — Die von allen Uncialhandschriften verbürgte Lesart *τὸν πολίτην* ist der Recepta *τὸν πλησίον* vorzuziehen. — V. 12. wird zuletzt noch vom Propheten

der Grund dieser heilvollen Veränderung angegeben. Sie beruht darauf, daß Gott dem sündhaften Volke seine bisherige Schuld erläßt, und ein neues Verhältniß der Gnade mit demselben beginnt. „Ich will gnädig sein ihren Ungerechtigkeiten" d. h. ich will sie verzeihen, hebr. אֶסְלַח. Das καὶ τῶν ἀνομιῶν, was A. D. E. K. L. al. lesen, fehlt im Hebräischen, in den meisten Handschriften der LXX, in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus 10, 17., wo eben diese Stelle, nur viel freier, citirt wird, herübergenommen. Uebrigens kommen solche kleinere Abweichungen im N. T. bei den Citationen aus dem A. T. mehrfach vor, weil die hh. Verfasser meistens aus dem Gedächtnisse citirten.

V. 13.: „Indem er sagte: einen „„neuen"" hat er den ersten alt gemacht. Was aber veraltet und abgelebt ist, ist dem Verschwinden nahe." Hier zieht der Verfasser den Schluß aus der vorher angezogenen prophetischen Stelle: Dadurch daß Gott noch während des Bestandes des ersten Bundes von einem „neuen" Bunde spricht, den er schließen werde, hat er indirekt den ersten einen „alten" genannt; was aber altert, wird abständig und verschwindet zuletzt ganz. Schön ist hier mit wenigen Worten der Charakter des alten Bundes gezeichnet. Das Judenthum als Vorbereitung zum Christenthum war seiner Natur nach transitorisch und dem Geschicke alles Irdischen unterworfen; es hatte seine Jugend unter Moses, trat mit David in sein kräftiges Mannesalter und mit dem Aufhören der Prophetie etwa 400 v. Chr. begann sein Greisenalter (γεράσκον). Als endlich mit Christus die Fülle der Zeit eintrat, starb das Judenthum völlig ab: Israel, welches das Heil in Christo, die Seele seiner ganzen Geschichte, von sich stieß, wurde zur Leiche; und diese Leiche erhielt ihre furchtbare Bestattung in dem Sturze Jerusalems, des Mittelpunktes der jüdischen Theokratie, so daß Israel fortan nur noch ein Gespenst ist und als ein solches durch die Weltgeschichte wandelt. — *πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην*, „er hat den ersten alt gemacht" d. i. für alt erklärt. In derselben transitiven Bedeutung ist auch das „*veteravit*" der Vulgata zu fassen. Erasmus hat *antiquavit*.

Dritter Abschnitt.

Die Cultusstätte und das Opfer Christi.

(9, 1 — 10, 18.)

Bereits oben 8, 3. 5. hat der Verfasser gleichsam im Vorbeigehen die Cultusstätte des neutestamentlichen Hohenpriesters mit der, bei welcher die levitischen Priester dienten, verglichen. Christus, hieß es dort, versieht sein Hohepriesteramt in dem himmlischen Allerheiligsten, in dem wahren Gezelte, von welchem das jüdische Bundesgezelt nur ein Abbild, nur ein schwacher Schattenriß war. Dieser Vergleich wird nun hier wieder aufgenommen. Zunächst zählt der Verfasser die einzelnen Hauptbestandtheile der alttestamentlichen Stiftshütte auf. Auf die symbolisch-typische Bedeutung dieser einzelnen Theile geht er jedoch nicht näher ein; vielmehr begnügt er sich, seine judenchristlichen Leser auf die typische Bedeutung der jüdischen Cultusstätte im Allgemeinen hinzuweisen. Sichtbar eilt der Verfasser zu dem wichtigern Punkte, zu der Lehre von dem Opfer Christi, der er dann eine allseitige Betrachtung widmet. Christi Opfer, sagt er, bestand in seinem unbedingten Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater, und dieser Gehorsam fand seinen höchsten Ausdruck in seiner freiwilligen Hingabe in den Tod. Um nun den Anstoß, der für die Juden in dem Kreuzestode Christi lag, hinwegzuräumen, beweiset er die Nothwendigkeit dieses Todes aus der Idee eines neuen Bundes, den Christus zwischen Gott und der Menschheit vermittelte, aus dem Begriffe eines Testamentes, welches Christus den Seinigen hinterlassen hat, und endlich aus der Idee der Sühne, die nicht ohne Blutvergießung stattfindet. Was dann die Wirksamkeit des Opfers Christi angeht, so ist sein einmaliges Opfer für alle Zeiten zur Tilgung der Sündenschuld hinreichend.

§. 9. Einrichtung des alttestamentlichen Heiligthums und dessen typische Bedeutung.

9, 1—14.

V. 1.: „Es hatte nun zwar auch der erste (Bund) gottesdienstliche Satzungen und das weltliche Heiligthum." Zu ἡ πρώτη ist aus dem Vorhergehenden διαθήκη zu ergänzen. Die Lesart der Recepta ἡ πρώτη σκηνή ist mit Recht von Lachm. und Tischend. verworfen, da σκηνή in den Haupthandschriften und in den meisten Uebersetzungen, auch in der Vulgata, fehlt, und sich als ungeschickte Glosse kund gibt. In dem Imperf. εἶχεν liegt, wie schon Oekumen. bemerkt, daß der Verfasser den alten Bund als bereits erloschen ansah. Das οὖν ist einräumend, und μέν findet seinen Gegensatz V. 11. Die δικαιώματα λατρείας sind „Cultusgesetze", indem δικαίωμα häufig bei den LXX für das hebräische חֹק in der Bedeutung von „göttlicher Anordnung und Satzung" vorkommt. Daß τὸ ἅγιον hier das jüdische Heiligthum bezeichne, darüber sind die meisten Ausleger einig: allein über die Bedeutung des Adjekt. κοσμικός gehen die Meinungen weit auseinander. Einige nehmen es in der Bedeutung von κόσμιος „geschmückt, wohlgeordnet"; Andere fassen es in dem Sinne „weltberühmt" und berufen sich auf Stellen bei Philo und Flav. Josephus, wo das Wort in diesem Sinne vorkommen soll. Chrysostomus glaubte, das jüdische Heiligthum werde hier ein ἅγιον κοσμικόν genannt, weil Allen, also aller Welt der Zutritt zu demselben gestattet gewesen. Theodoret sagt, die Stiftshütte werde ein ἅγιον κοσμικόν genannt, weil sie ein Abbild der ganzen Welt, des κόσμος, gewesen sei: die eigentliche Wohnung habe den Himmel, der Vorhang das Firmament und der Vorhof die Erde bedeutet. Allein am natürlichsten ergibt sich die Bedeutung dieses Ausdrucks aus dem Gegensatze V. 11. Dort sagt der Verfasser, Christus sei hindurchgegangen durch ein besseres Gezelt, welches „nicht mit Händen gemacht" und „nicht von dieser Welt" sei. Hiernach ist also ἅγιον κοσμικόν soviel als ἅγιον χειροποίητον und ἅγιον ταύτης τῆς κτίσεως, es bezeichnet somit das irdische und darum vergängliche Heiligthum im Gegensatze zu dem ἅγιον ἐπουράνιον, bei welchem Christus ewiger Hoherpriester ist (vgl.

V. 24.). Die Ausdrücke *κόσμος* und *οὐρανός* stehen oft in der h. Schrift im Gegensatze. Statt *κοσμικόν* könnte auch *ἐπίγειον* stehen, wenn nicht in letzterem Adjektive etwas Herabsetzendes läge und es oft die Bedeutung „niedrig" hätte. Unser Verfasser will aber das jüdische Heiligthum nicht herabsetzen, sondern er will durch *κοσμικόν* nur gleich den Gegensatz andeuten, welcher zwischen dem Heiligthume des alten und neuen Bundes statt fand. Das *„saeculare"* der Vulgata ist ebenfalls in dem Sinne von *mundanum, terrenum* zu fassen.

V. 2 ff. Der Verfasser geht nun dazu über, die Einrichtung des jüdischen Heiligthumes nach seinen beiden Haupttheilen und nach den vorzüglichsten heiligen Geräthen näher anzugeben: „Denn ein Zelt ward errichtet, das erste, in welchem der Leuchter und der Tisch und die Vorlegung der Brode; und dieses heißt das Heilige. Hinter dem zweiten Vorhange aber ein Zelt, das sogenannte Allerheiligste, enthaltend ein goldenes Rauchfaß und die Lade des Bundes, von allen Seiten mit Gold überzogen, in welcher ein goldener Krug, das Manna enthaltend, und der Stab Aarons, der gesproßt hatte, und die Tafeln des Bundes; über derselben aber die den Sühndeckel beschattenden Cherubim der Herrlichkeit, worüber jetzt nicht im Einzelnen zu reden ist." — Es ist hier die Rede von zwei Zelten, *σκηνὴ ἡ πρώτη* und *σκηνὴ ἡ λεγομένη ἅγια ἁγίων*, obgleich die Stiftshütte eigentlich nur Ein Gezelt ausmachte. Diese Ausdrucksweise erklärt sich aus der Einrichtung des Bundesgezeltes. Das eigentliche Zelt nämlich, ringsum von dem Vorhofe umgeben, bildete ein längliches Viereck, dreißig Ellen lang, zehn Ellen breit und zehn Ellen hoch. Es zerfiel in zwei Abtheilungen, die durch einen Vorhang getrennt waren, so daß jeder Theil als ein besonderes Zelt konnte betrachtet werden. Zwanzig Ellen der Länge kamen auf die erste Abtheilung, das Heilige (קֹדֶשׁ) genannt, und zehn Ellen auf die zweite, das Allerheiligste (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) genannt, so daß die letztere nach allen Dimensionen zehn Ellen hatte und somit einen regelmäßigen Kubus bildete. Es wird zum bessern Verständniß des Ganzen dienen, wenn wir hier auf

die tiefere *symbolische* Bedeutung dieser israelitischen Cultusstätte etwas näher eingehen. Um diese zu erkennen, ist zunächst die Benennung derselben in Betracht zu ziehen. Die gewöhnliche Benennung dafür im A. T. ist „*Wohnung, Gezelt, Haus* Jehova's"; sie war gleichsam die Wohnstätte, worin Jehova, der theokratische König in Israel, mitten unter seinem auserwählten Volke wohnte, das eigentliche *Königsgezelt*. Sehr häufig ist auch die Benennung אֹהֶל הָעֵדוּת „Zelt des Zeugnisses" und אֹהֶל מוֹעֵד „Zelt der Zusammenkunft." Durch erstere Benennung wird sie bezeichnet als der Ort, wo Jehova *von sich Zeugniß gibt*, sich offenbart; durch letztere als die Stätte, wo das Volk sich zu seinem König und Gott versammelt. Als Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's war das Gezelt das Centralheiligthum in Israel; daher auch kurzweg die Benennung „Heiligthum" oder „das Heilige." Da nun aber im weiteren Sinne die ganze Schöpfung des allgegenwärtigen Gottes Wohnung und seine Offenbarung an die Menschen ist, so symbolisirte das jüdische Heiligthum in seinen Converttheilen, dem Vorhofe und dem eigentlichen Gezelte, die beiden Haupttheile der Schöpfung, *Erde und Himmel*, so zwar, daß der Vorhof die Erde, das Zelt aber den Himmel, die Wohnung Gottes *κατ᾽ ἐξοχήν*, sinnbildete. Aber hiermit ist die Bedeutung dieser Cultusstätte noch nicht erschöpft. Das Wohnen Gottes unter den Menschen und seine Offenbarung an dieselben gestaltete sich nämlich zu verschiedenen Zeiten verschieden. Und auch dieses verschiedene Verhältniß Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott, mit andern Worten: die *Entwicklung des Reiches Gottes* auf Erden in ihren verschiedenen Perioden war in der jüdischen Cultusstätte symbolisch-typisch dargestellt. Der *Vorhof*, der das ganze gemischte Israel aufnahm, war ein Bild der *Menschheit* im Allgemeinen, somit auch ein Symbol jener Periode des Reiches Gottes, in welcher die *lex naturae* herrschte. Das *Heilige*, in welches nur die Priester, die Repräsentanten des Volkes, gingen, war ein Symbol *Israels*, des auserwählten priesterlichen Volkes, somit ein Symbol der *alttestamentlichen Theokratie*. Das *Allerheiligste* endlich, worin Gott selbst über der Bundeslade thronte, die eigentlichste Offenbarungsstätte

Jehova's, war ein Vorbild der neutestamentlichen Oekonomie, der Kirche, in welcher Gott in Wahrheit in Christo unter den Menschen wohnt (vgl. das ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, „er zeltete unter uns“ Joh. 1, 14.), in welcher der Himmel, das Reich Gottes, wirklich auf die Erde herabgekommen und der Zutritt zu diesem Reiche Allen im Glauben geöffnet ist. Daher zerriß auch (nach Matth. 27, 51.) der Vorhang vor dem Allerheiligsten bei dem Tode Christi (vgl. V. 8.). — Der symbolisch-typischen Bedeutung der einzelnen Theile der Stiftshütte entsprachen auch die Geräthe, welche in denselben sich befanden. In dem Heiligen waren drei Geräthe, welche die Bundesthätigkeit Israels sinnbildlich darstellten, von denen unser Verfasser aber hier nur zwei aufzählt. Fl. Josephus nennt sie die „drei bewunderungswürdigsten und berühmtesten Werke.“ Es waren 1) der große, siebenarmige, aus feinem Golde gegossene goldene Leuchter, hebräisch הַמְּנוֹרָה hier ἡ λυχνία genannt. Mit seinem reinen Oele war dieser immer brennende Leuchter ein Symbol der reinen und reinigenden Gotteserkenntniß, welche in Israel herrschen, und worin dieses Volk allen Völkern leuchten sollte. Die sieben Arme des Leuchters drückten die heil. Bundeszahl aus. 2) Der Tisch mit den zwölf in zwei Reihen geordneten Broden. Diese Brode heißen im Hebräischen לֶחֶם הַפָּנִים „Brod des Angesichts“, oder auch לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת „Brod der Vorlegung“, ἄρτοι τῆς προθέσεως LXX. Für letztere Benennung findet sich auch 2 Chron. 13, 11.: מַעֲרֶכֶת הַלֶּחֶם = πρόθεσις τῶν ἄρτων, was wir hier haben. Diese Brode heißen „Brode des Angesichts“ oder „Schaubrode“, weil sie immer vor Gottes Angesicht lagen; sie waren ein Symbol des beständigen Opfers, welches die Gemeinde Israels Gott darbringen sollte. Die Zwölfzahl bezog sich auf die Zahl der israelitischen Stämme. 3) Der goldene Rauchaltar, מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת genannt, der mit seinem wohlriechenden Rauchwerk ein Symbol des Gebetes der Gemeinde und des göttlichen Wohlgefallens war. Dieses Rauchaltars thut der Verfasser hier keine Erwähnung, was allerdings auffallend ist. Doch darüber gleich zu

V. 4. — Es heißt weiter V. 3.: *μετὰ τὸ δεύτερον καταπέτασμα*, „hinter dem zweiten Vorhange." Der erste Vorhang war nämlich beim Eingange in's Heilige; der zweite trennte das Heilige vom Allerheiligsten. Das *ἅγια ἁγίων* ist eine Umschreibung des Superlativs, dem hebräischen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים entsprechend. Das Allerheiligste war das innerste Heiligthum Israels, die eigentliche Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's. — V. 4. Die Worte dieses V's bieten in archäologischer Hinsicht so große Schwierigkeiten, daß Calmet sogar meint, es sei dieser V. der schwerste des ganzen Briefes, und glaubt, daß diese Stelle die Hauptschuld gewesen, daß unser Brief so spät erst allgemeine Anerkennung gefunden habe. Es werden hier vier Geräthe des Allerheiligsten genannt, und zwar an erster Stelle ein goldenes *θυμιατήριον*. Das Wort *θυμιατήριον* ist ein Adjektiv und heißt zunächst: „was zum Räuchern gehört": es kann also seiner Etymologie nach sowohl Rauchaltar als auch Rauchfaß bezeichnen. Im erstern Sinne fassen das Wort einige alte lateinische Uebersetzungen, welche es mit *altare* wiedergeben, ferner Oekum., Justin., Estius, Corn. a Lap. u. A.; im letztern aber die Vulgata, welche „*thuribulum*" übersetzt, Theophylakt u. A. Diese verstehen dann darunter das Rauchfaß, dessen der Hohepriester sich am großen Versöhnungstage bediente, wenn er in's Allerheiligste hineinging, und wovon 3 Mos. 16, 12. die Rede ist. Beide Auffassungen haben ihre Schwierigkeiten, und wir müssen uns hier damit begnügen zu zeigen, welche die wahrscheinlichste ist. Was nun die erste Deutung angeht, welche unter *θυμιατήριον* den Rauchaltar versteht, so spricht gegen diese Fassung 1) der Umstand, daß von den LXX der Rauchaltar nie *θυμιατήριον*, sondern stets *θυσιαστήριον* oder *θυσιαστήριον θυμιάματος* genannt wird, und es nicht wahrscheinlich ist, daß unser Verfasser in der Benennung dieses wichtigen Geräthes von dem Sprachgebrauche der LXX sollte abgewichen sein; dann 2) das Fehlen des Artikels. Sollte *θυμιατήριον* den bekannten Rauchaltar bezeichnen, so dürfte wohl der Artikel nicht fehlen, wie auch die übrigen genannten Geräthe den Artikel haben (daß *στάμνος* den Artikel nicht hat, ist leicht erklärlich.) Die größte Schwierigkeit bei dieser Deutung besteht aber 3) dar-

in, daß hiernach der Verfasser einen antiquarischen Verstoß gemacht hätte. Denn ganz bekannt war es, daß der Rauchaltar nicht im Allerheiligsten, sondern im Heiligen stand. Einen solchen Verstoß dürfen wir aber bei unserm Verfasser, der überall eine so reiche Schriftkenntniß zu Tage legt, nicht füglich annehmen. Man hat in verschiedener Weise gesucht, diese Schwierigkeit zu lösen. Man hat gesagt: der Verfasser schreibe hier nach dem Gedächtnisse aus der h. Schrift; in der Stelle 2 Mos. 26, 35. würden aber als die im Heiligen diesseits des Vorhangs aufzustellenden Geräthe nur der Tisch und der Leuchter genannt; die Anfertigung des Rauchaltars werde erst später 2 Mos. 30, 1 ff. erzählt. Man hat ferner darauf hingewiesen, daß die Ausdrücke über die Stellung des Rauchaltars 2 Mos. 30, 6., 40, 5. 26. dunkel seien, und allenfalls (besonders nach den LXX) so gefaßt werden könnten, als ob dieser Altar seinen Stand nicht im Heiligen gehabt hätte, sondern im Allerheiligsten unmittelbar vor der Bundeslade. Man hat endlich das Particip ἔχουσα nicht in der Bedeutung „enthaltend", sondern im Sinne: „gehörend" genommen und übersetzt: „zu welchem gehörte ein goldener Rauchaltar." Für letztere Deutung hat man endlich sich berufen auf 1 Kön. 6, 22., wo der Rauchaltar bezeichnet wird als „der Altar, welcher zum Debir d. h. zum Allerheiligsten gehört." Der Rauchaltar, sagt man, gehörte nach seiner Bedeutung, die er im jüdischen Cultus einnahm, eigentlich zum Allerheiligsten. Dieß erhelle schon aus dem Umstande, daß am großen Versöhnungstage bloß und allein die Hörner dieses Altars mit demselben Blute des geopferten Stieres und Bockes bestrichen wurden, womit auch der Gnadenstuhl besprengt wurde. Gegen die andere Deutung, welche θυμιατήριον von dem Rauchfasse versteht, scheint 1) die Stellung des θυμιατήριον als ein für sich bestehendes Geräth neben der Bundeslade zu sprechen; als Rauchfaß, sagt man, konnte es doch nur eine sekundäre Bedeutung haben, und dürfte somit nicht mit dem eigentlichen Heiligthume, der Bundeslade, in eine Reihe gestellt werden. Allein auch der Tisch im Heiligen hatte nur eine sekundäre Bedeutung, er war nur da, um die Schaubrode darauf zu legen; und doch wird er V. 2. neben dem Leuchter und den Schaubroden aufgezählt. Man wendet 2) ein: es sei sehr unwahrscheinlich, daß dieses Rauchfaß

im Allerheiligsten aufbewahrt und somit vor dem Gebrauche herausgeholt worden sei, worauf doch das ἔχουσα deute. Wir könnten gegen diesen Einwand mit den Vertretern der erstern Deutung unsere Zuflucht dazu nehmen, daß wir ἔχουσα in der Bedeutung „gehören" nähmen; allein wir haben diese gezwungene Deutung nicht einmal nöthig. Denn der Annahme, daß das goldene Rauchfaß, dessen der Hohepriester am großen Versöhnungstage sich bediente, um den Gnadenstuhl damit zu beräuchern, sich im Allerheiligsten befand, und vor dem Gebrauche herausgeholt werden mußte, steht kein positiver Grund entgegen. Mußte doch der Hohepriester ohnehin am großen Versöhnungstage mehrmals in's Allerheiligste treten, um den ganzen Ritus zu verrichten (vgl. zu V. 7.) Der wichtigste Einwand, der gegen diese Auffassung gemacht wird, ist aber 3) der, daß nach ihr des Rauchaltars, der doch wesentlich mit zu den Geräthen des heil. Gezeltes gehörte, hier gar keine Erwähnung geschähe. Hierauf können wir nichts Anderes antworten, als daß der Verfasser gleich V. 5. sagt, er wolle von allen Bestandtheilen des heil. Gezeltes nicht im Einzelnen (κατὰ μέρος) handeln. Wir sehen also, beide Deutungen des Wortes θυμιατήριον haben ihre Schwierigkeiten, wenngleich die letztere geringere als die erstere. Alle Schwierigkeiten wären gehoben, wenn wir annehmen dürften, daß im Allerheiligsten vor der Bundeslade fortwährend eine goldene Rauchpfanne stand, und der Hohepriester am großen Versöhnungstage bloß mit einer Schaufel voll Feuer und dem Weihrauch in's Allerheiligste trat, und Beides auf diese Rauchpfanne schüttete. Dann wäre diese Rauchpfanne das hier genannte θυμιατήριον. Die Hauptstelle 3 Mos. 16, 12. ist dieser Annahme nicht entgegen, denn dort kann das מַחְתָּה, worunter man gewöhnlich ein Rauchfaß versteht, auch bloß eine Feuerschaufel, Feuerbecken bezeichnen (vgl. 2 Mos. 27, 3. 38, 3.), so daß die Stelle so lautet: „Und er (Aaron oder der Hohepriester) nehme die Schaufel (מַחְתָּה) voll glühender Kohlen vom Altare und seine Hand voll Weihrauch und bringe es hinter den Vorhang (in's Allerheiligste). Und er streue den Weihrauch auf das Feuer vor Jehova, daß die Wolke des Weihrauchs den Gnadenstuhl bedecke, und er nicht sterbe." Allein einer solchen Rauchpfanne ge-

schieht nirgends im A. T. Erwähnung und deßhalb müssen wir bei der zweiten Erklärung bleiben. — Als zweites Geräth des Allerheiligsten wird genannt die Lade des Bundes, ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης, hebräisch אֲרוֹן הַבְּרִית auch אֲרוֹן הָעֵדוּת, „Lade des Zeugnisses", genannt. Sie war nach 2 Mos. 25, 10 ff. ein Kasten von Sittimholze, zwei und eine halbe Elle lang, anderthalb Ellen hoch, oben offen und ganz mit Golde überzogen; sie diente zur Aufbewahrung der beiden steinernen Gesetzestafeln. Der Dekalog war die specielle Offenbarung Jehova's an Israel; daher wird er auch oft kurzweg הָעֵדוּת, das Zeugniß", genannt; er enthielt im eigentlichsten und speciellsten Sinne Worte Jehova's; daher die Benennung עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים „die zehn Worte." Der Dekalog war die von Gott selbst geschriebene Urkunde, der schriftliche Bundesvertrag zwischen Jehova und Israel und somit die Grundlage der israelitischen Theokratie. Und eben weil der Dekalog das geistige Centrum Israels bildete, wurde er auch in dem innersten Heiligthume aufbewahrt. — Ueber der Lade befand sich ein ganz goldener Deckel, im Hebräischen כַּפֹּרֶת, LXX ἱλαστήριον, in der Vulgata *„propitiatorium"* genannt. Auf diesem erhoben sich an seinen beiden Enden zwei goldene Cherubim mit einander zugewandten auf die Platte hingerichteten Angesichtern, welche mit ihren ausgebreiteten Flügeln die Platte bedeckten (V. 5.). Die Bestimmung dieser Caporeth war nun nicht bloß, einen Deckel zu bilden über der Lade; sondern sie war der eigentliche Thron Jehova's, des Königs in Israel, der Centralpunkt göttlicher Gegenwart und Offenbarung, gleichsam das Tabernakel des jüdischen Heiligthums (vgl. 2 Mos. 25, 22. 3 Mos. 16, 2.). Als Thron Gottes war die Caporeth auch die eigentliche Sühnstätte für die Sünden des ganzen Volkes. Auf diese Bestimmung deutet schon der Name כַּפֹּרֶת von dem Verbum כִּפֶּר, welches im A. T. der sollenne Ausdruck für Sündenvergebung ist. Besonders aber erhellt dieß aus 3 Mos. 16., wo bestimmt wird, daß am jährlichen großen Versöhnungstage die Sühne für das ganze Volk auf der Caporeth vollzogen werde. Die beiden Cherubim, als

die vollkommensten Geschöpfe, waren die Repräsentanten der ganzen Schöpfung, welche in ihnen ihrem Schöpfer anbetend huldigte. Fassen wir die Bedeutung der Caporeth so, dann ergibt sich auch leicht, warum sie grade über der Lade sich befand, in welcher der Dekalog war. Der Dekalog war die Grundoffenbarung Jehova's an Israel, auf welche alle folgende Offenbarung sich stützte; er war die Urkunde der israelitischen Theokratie, auf ihn hatte deßhalb Jehova, der theokratische König in Israel, seinen Thron aufgeschlagen; er war endlich das Grundgesetz in Israel, daher war über demselben auch die Sühnstätte, auf welcher alle Sünden gegen dieses Gesetz gesühnt werden mußten. — Als weitere im Allerheiligsten befindliche Geräthe werden genannt „ein goldener Krug mit dem Manna" und „der blühende Stab Arons." Der Krug mit Manna (vgl. 2 Mos. 16, 32 ff.) sollte erinnern an die wunderbare Speisung des Volkes in der Wüste; er sollte ein Symbol sein, daß Jehova sein Volk immer speise und zugleich ein Typus des wahren himmlischen Manna, welches Gott im neuen Bunde den Seinigen geben werde. Der blühende Mandelstab Arons aber, wovon 4 Mos. 16. die Rede ist, war ein Bild des aaronitischen Priesterthums und ein Vorbild des immer blühenden neutestamentlichen Priesterthums Christi. Hier erhebt sich aber eine neue Schwierigkeit. Unser Verfasser verlegt das Gefäß mit Manna und den Stab Arons in die Bundeslade, während beide Theile doch nicht in der Lade, sondern vor der Lade lagen, wie deutlich aus 2 Mos. 16, 32—34. 4 Mos. 17, 25 (10). 1 Kön. 8, 9. 2 Chron. 5, 10. erhellt. Um diesen Widerspruch zu lösen, hat man verschiedene Wege eingeschlagen. Einige, z. B. Ribera und Justinian, beziehen das ἐν ᾗ nicht auf das zunächst vorhergehende κιβωτός, sondern auf σκηνή V. 3. Dieß ist aber, wie Corn. a Lap. richtig bemerkt, unstatthaft, weil dem ἐν ᾗ das V. 5. folgende ὑπεράνω δὲ αὐτῆς entspricht, dieses αὐτῆς sich aber offenbar nur auf κιβωτός beziehen kann. Andere, z. B. Estius, Corn. a Lap., nehmen die Präposition ἐν in der Bedeutung „bei." Allein auch angenommen, daß ἐν in der h. Schrift diese Bedeutung habe, so paßte dazu wieder nicht das αἱ πλάκες τ. διαϑ.; denn die Gesetzestafeln lagen nicht bei sondern in der Lade. Am wahrscheinlichsten ist wohl die Meinung des Theophylakt, daß der Verfasser

hier einer andern Tradition über diesen Gegenstand folgte. Daß es eine solche Tradition, wornach die beiden Stücke in der Lade sich befanden, gab, beweiset der Commentar des Abarbanel zu 1 Kön. 8, 9., worin es heißt: „Unsere Vorväter haben die Ueberlieferung, daß jene Dinge, das Gefäß mit Manna und der Stab Aarons, für Israel in der Bundeslade aufbewahrt wurden.“ Und es ist leicht wahrscheinlich, daß bei den vielen Ortsveränderungen der Bundeslade die Gebräuche sich nicht immer gleichgeblieben sind. Uebrigens werden beide Geräthe, außer in den oben angeführten Stellen des Pentateuchs, im A. T. nicht weiter erwähnt. — V. 5. Ueber das ἱλαστήριον und über die Cherubim ist schon zu V. 4. das Nöthige gesagt. Den Genitiv δόξης haben einige Interpreten in der Bedeutung eines Adjektivs gefaßt: „die herrlichen Cherubim.“ Allein am besten bezieht man das Wort auf die Herrlichkeit Gottes. Zufolge der jüdischen Tradition, der auch die meisten ältern christlichen Theologen beistimmen und die auf 3 Mos. 12, 2 u. a. St. sich gründete, war nämlich der Raum zwischen den beiden Cherubim auf der Caporeth nicht leer, sondern es schwebte darüber beständig eine Wolke, in welcher eingehüllt Jehova als Feuer erschien. Daher der Ausdruck: „der thront auf Cherubim“, יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים, als Prädikat Jehova's. Diese sichtbare Gegenwart hörte erst mit der Zerstörung des salomonischen Tempels auf. Diese Feuerwolke nun hieß bei den jüdischen Theologen die שְׁכִינָה, von שָׁכַן, „sich niederlassen, wohnen“, und die Gegenwart Jehova's in der Wolke wurde כְּבוֹד יְהוָה, hellenistisch δόξα θεοῦ, genannt; daher hier der Ausdruck Χερουβεὶν (auch Χερουβίμ, Χερουβείμ geschrieben) δόξης, d. i. die Cherubim, welche der göttlichen Herrlichkeit angehören oder die Träger derselben sind. — περὶ ὧν bezieht sich auf alle vorhergenannten Stücke. Das οὐκ ἔστι steht im Sinne von οὐκ ἔξεστι; die symbolisch-typische Deutung der einzelnen Geräthe will der Verfasser übergehen.

V. 6 ff. Nachdem der Verfasser V. 2—5. die einzelnen wesentlichen Bestandtheile des jüdischen Bundesgezeltes, des ἅγιον κοσμικόν V. 1., aufgezählt, geht er dazu über, auch die Hauptgesetze des Cultus, die δικαιώματα λατρείας, und ihre Bedeu-

tung anzugeben: „Indem nun dieses also eingerichtet ist, gehen zwar in das vordere Gezelt jederzeit die Priester hinein, die gottesdienstlichen Handlungen zu verrichten; in das zweite aber einmal im Jahre allein der Hohepriester, nicht ohne Blut, welches er für seine und des Volkes Vergehungen darbringt." — Durch das Präsens εἰσίασι und V. 7. προσφέρει (die Vulgata hat „*introibant*", und gleich das Präs. „*offert*") bezeichnet der Verfasser die Fortdauer dieser ursprünglichen Einrichtung nach ihren wesentlichen Bestandtheilen auch zu seiner Zeit. Unser Brief muß also vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein. — Das vordere Zelt war, wie wir oben bereits bemerkten, ein Symbol des Volkes Israel, des auserwählten priesterlichen Volkes. Aber noch war das Volk im Ganzen nicht zu seinem priesterlichen Berufe herangereift, noch bedurfte es menschlicher Mittler und Priester; daher durften auch nur diese als die Repräsentanten des ganzen Volkes in das Heilige eintreten und vor Jehova erscheinen. Das διὰ παντός scil. χρόνου steht im Gegensatze zu dem ἅπαξ V. 7., und bezieht sich auf die alle Tage fortgehenden priesterlichen Verrichtungen im Heiligen, auf das Räuchern, auf das Anzünden der Lichter, das Auflegen frischer Schaubrode am Sabbate u. s. w. — V. 7. In das zweite Zelt, in das Allerheiligste, durfte nur der Hohepriester eintreten und auch dieser nur einmal im Jahre, nämlich am großen Versöhnungstage, am zehnten Tage des siebenten Monats. Eine ausführliche Beschreibung der Feier dieses Festes haben wir 3 Mos. 16, 1—34. Uebrigens soll das ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, אַחַת בַּשָּׁנָה, nur bezeichnen: „an Einem Tage im Jahre." Ob nämlich der Hohepriester an diesem Versöhnungstage mehrmals in's Allerheiligste trat und wie oft, darüber streiten die Exegeten. Nach 3 Mos. 16, 12—16. mußte er wenigstens zweimal an diesem Tage hineingehen; nach der jüdischen Tradition aber ging er viermal hinein: zuerst mit dem Kohlenbecken und dem Rauchwerke, dann mit dem Opfer für eigene Sünden; zum dritten Male mit dem Opfer für die Sünden des Volkes und zuletzt, um nach Beendigung der ganzen Versöhnungsfeierlichkeit die Kohlenpfanne wieder herauszuholen. In dem οὐ χωρὶς αἵματος ist das οὐ χωρίς stärker, als wenn

bloß μετά stände. Es war feststehender jüdischer Opferkanon: „Ohne Blut keine Sühnung", und nicht das Schlachten des Opferthieres, sondern das Besprengen mit dem Blute war der Kern und Mittelpunkt des Opfers (vgl. zu 9, 22.). Ueber ἀγνοήματα haben wir schon oben (zu 5, 2.) gesprochen. Nur für theokratische Sünden d. h. nur für Uebertretungen des positiven Gesetzes, worauf der Bund zwischen Jehova und Israel beruhete, also nur für Vergehen, die diesen Bund betreffen, kennt das mosaische Gesetz Sühnopfer, nicht aber für moralische Vergehen im engeren Sinne. Aber auch nicht jedwede theokratische Sünde sollte durch ein Sühnopfer gesühnt werden, sondern nur diejenige, welche aus Versehen d. h. unwissentlich oder unabsichtlich begangen war. Für die absichtlichen theokratischen Vergehen gab es keine Sühnung im alten Bunde. Denn diejenigen, welche „mit aufgehobener Hand" d. i. im Trotz und mit vollem Bewußtsein sündigten, traf die Strafe der Ausrottung aus der Gemeinde (vgl. 4 Mos. 15, 22—31.). — V. 8. Das τοῦτο bezieht sich auf das folgende μήπω πεφανερῶσθαι τὴν - ὁδόν: „Wodurch der heilige Geist das andeutet, daß der Weg zum Allerheiligsten noch nicht offen stehe, so lange das vordere Zelt noch Bestand habe." Für den Genitiv τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν kann man vergleichen Matth. 10, 5.: ὁδὸν ἐθνῶν. Daß ἅγια hier das Allerheiligste bezeichne, zeigen V. 12. V. 24. und 8, 2. Auch 3 Mos. 16, 23. steht τὸ ἅγιον für τὸ ἅγιον τῶν ἁγίων. Der Verfasser meint aber hiermit das wahre Allerheiligste, den Himmel. Die symbolische Bedeutung der alttestamentlichen Cultusstätte liegt in diesen Worten klar angedeutet. Der h. Geist, will der Verfasser sagen, habe Moses erleuchtet, daß er das heil. Gezelt und den Cultus so einrichtete, daß diese symbolisch auf höhere Wahrheiten hinwiesen. In der Bestimmung nun, daß die Priester bloß in das vordere Zelt, in das Heilige, gehen, in das Allerheiligste aber bloß der Hohepriester und zwar nur einmal im Jahre eintreten dürfe, liege bildlich ausgedrückt, daß während des Bestandes des vordern Zeltes d. i. während der Dauer des alten Bundes, den das vordere Gezelt sinnbildete (vgl. zu V. 2.), das wahre Allerheiligste, der Himmel, verschlossen sei.

V. 9 f. In der eben angegebenen symbolischen Bedeutung des

alttestamentlichen Bundesgezeltes liegt zugleich auch die Kraftlosigkeit der alttestamentlichen Opfer ausgedrückt. — Das ἥτις läßt eine doppelte Beziehung zu: man kann es zuerst auf das unmittelbar vorhergehende πρώτη σκηνή beziehen, und dieses ist die natürlichste Beziehung. Dann kann man es aber auch gleich ὅ,τι nehmen, und auf den ganzen vorhergehenden Satz beziehen; das Femininum wäre dann durch Attraktion des Prädikats παραβολή entstanden. So die Vulgata. Der Sinn wird dadurch nicht wesentlich verändert. Also: „Welches ein Gleichniß ist auf die gegenwärtige Zeit, wonach Gaben und Opfer dargebracht werden, welche den Darbringer nach seinem Gewissen nicht zu vollenden vermögen.“ Unter τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα versteht der Verfasser offenbar die vormessianische Zeit, die Zeit des alten Bundes. Er nennt diese eine gegenwärtige Zeit, weil er sich hier auf den Standpunkt des alten Bundes zurückversetzt. Von demselben Standpunkte nennt er oben (2, 4.) die messianische Zeit eine αἰὼν μέλλων, „eine künftige Zeit.“ Statt καθ᾽ ἥν scil. παραβολήν, wofür die gewichtigsten Zeugen A. B. D*. 17. 23 al., Vulg. sprechen, hat die Recepta καθ᾽ ὅν scil. καιρόν: „während welcher Zeit.“ Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe und ist: dem Charakter der vormessianischen Zeit, der alttestamentlichen Oekonomie, die durch das Vorderzelt symbolisirt wurde, war es gemäß, daß fortwährend Gaben und Opfer dargebracht wurden, welche keine wahrhafte innere, sondern bloß eine äußere Rechtfertigung bewirkten, die also den Menschen nicht κατὰ συνείδησιν, d. i. in seinem Innern, vollendeten. — V. 10. ist zunächst über die Lesart zu entscheiden. Die Recepta hat καὶ δικαιώμασιν σαρκός, und nach dieser Lesart übersetzt unsere Vulgata: „*et iustitiis carnis usque - - impositis.*“ Hiernach bildet δικαιώμασι eine Apposition zu den vorhergehenden Dativen, und ἐπικείμενα ist dem vorhergehenden μὴ δυνάμεναι koordinirt und bezieht sich auf δῶρα καὶ θυσίαι. Ein solcher Wechsel des Geschlechts hat eben nichts Ungewöhnliches. Wir müssen dann übersetzen: „welche (Gaben und Opfer) nur nebst Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen und Satzungen des Fleisches bis zur Zeit der Verbesserung aufgelegt sind.“ Allein von vorn herein scheint es unpassend, daß δικαιώμασι, da es doch einen Gattungs-

begriff enthält, mit den vorhergehenden Dativen, welche Speciesbegriffe ausdrücken, koordinirt sein sollte. Auch bieten die bedeutendsten Handschriften und viele alte Uebersetzungen die Lesart δικαιώματα und lassen καί aus, so daß auch nach dem Gewichte der äußern Auctoritäten diese Lesart den Vorzug verdient. Endlich konnten die Abschreiber gar leicht durch die vorhergehenden Dative verführt δικαιώματα in δικαιώμασιν verwandeln und dieses dann durch καὶ mit denselben verbinden, während es immer weniger wahrscheinlich ist, daß die Rücksicht auf das ἐπικείμενα am Ende des Verses sollte veranlaßt haben καὶ δικαιώμασι in δικαιώματα zu verwandeln. Aus allen diesen Gründen haben mit Recht Lachmann, Scholz, Tischend. diese Lesart, welche schon von Griesbach empfohlen wurde, in den Text aufgenommen. Die jetzige Vulgata scheint hier wieder zu viel Rücksicht auf den text. recept. genommen zu haben, indem mehrere Handschriften der Vulgata (D. E.) lesen: „*iustitia carnis usque ad tempus restitutionis imposita.*" Lesen wir nun δικαιώματα, so müssen wir οὖσαι ergänzen und μόνον mit δικαιώματα verbinden: „Da sie nebst Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen nur Fleischessatzungen sind, die bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt sind." Der Sinn ist dann: Alle diese alttestamentlichen Opfer sind nebst den verschiedenen Speise- und Reinigungsgesetzen nur Fleischessatzungen d. i. nur Satzungen, die auf bloß äußere Sühne und Reinigung gehen. Unter καιρός διορθώσεως, welches dem τὸν καιρόν τὸν ἐνεστηκότα gegenüber steht, versteht der Verfasser die messianische Zeit, wo der bessere und vollkommnere Zustand begann, also die Zeit des neuen Bundes, wo mit der Erscheinung des Sohnes Gottes eine wahre innere Verbesserung eintrat, und die Satzungen des alten Bundes, die doch nur eine äußere legale Reinigung zu bewirken vermochten, von selbst aufhörten (vgl. Gal. 3, 23. 24., 4, 3. 4.).

V. 11 f. Im Vorhergehenden hat der Verfasser gesagt, daß der alte Bund den Menschen nicht wahrhaft zu vollenden vermochte, vielmehr alle seine Opfer, Reinigungs- und Speisegesetze nur fleischliche Satzungen waren, welche wie ein schweres Joch dem Menschen auferlegt waren (ἐπικείμενα) bis zur Zeit der Verbesserung. Dieser καιρὸς διορθώσεως trat nun mit Chri-

stus ein, und der Verfasser schildert hier im Gegensatze zu dem Vorhergehenden die Wesenhaftigkeit der Güter, die uns in Christo zu Theile geworden sind: „Christus aber erschien als Hoherpriester der künftigen Güter und ging durch das größere und vollkommnere Zelt, das nicht mit Händen gemacht d. h. nicht von dieser Schöpfung ist, auch nicht durch Blut von Böcken und Kälbern, sondern durch sein eigenes Blut ein für alle Mal in das Allerheiligste ein, und erlangte ewige Erlösung." — Das δὲ korrespondirt dem μὲν V. 1., bezieht sich aber dem Sinne nach auf alles V. 1—10. Gesagte, besonders auf die V. 9 f. erwähnte Ohnmacht der alttestamentlichen Opfer. Statt der gewöhnlichen Lesart μελλόντων ἀγαθῶν hat Lachmann nach B. D*., Itala γενομένων ἀγ. aufgenommen; allein diese Lesart gibt keinen passenden Sinn und ist als ein durch παραγενόμενος veranlaßter Schreibfehler anzusehen. Als solche Güter, die uns Christus als Hoherpriester erwirbt, werden V. 12. die „ewige Erlösung" und 10, 1. die „Vollendung", also: Rechtfertigung und Heiligung, genannt. Diese Güter nennt der Verfasser μέλλοντα, künftige, obgleich sie für ihn schon gegenwärtig waren, weil er sich hier immer in seiner Betrachtung auf den alttestamentlichen Standpunkt stellt. Vgl. 2, 5. 13, 14. — Das Folgende: διὰ τῆς μείζονος - - κτίσεως, hat viele Deutungen erfahren. Offenbar bildet dieses Zelt, durch welches Christus als Hoherpriester hindurchging, einen Gegensatz zu dem jüdischen Vorderzelte, dem Heiligen, durch welches der levitische Hohepriester am Versöhnungstage hindurchgehen mußte, um in's Allerheiligste zu kommen. Ferner ist klar, daß das „nicht mit Händen gemacht" soviel ist als das „welches der Herr errichtet hat und nicht ein Mensch", 8, 2., und daß οὐ ταύτης τῆς κτίσεως einen Gegensatz bildet zu dem κοσμικὸν V. 1. Daraus erhellt aber zugleich auch, was der Verfasser eigentlich unter diesem Zelte, durch welches hindurch Christus in das himmlische Allerheiligste eingetreten ist, verstehe. Er versteht zuvörderst darunter nicht, wie Chrysostomus, Theodoret, Oekumenius und auch Estius meinen, den Leib oder das Fleisch Christi; denn der Leib Christi war wohl ταύτης τῆς κτίσεως und κοσμικός, und sein Fleisch wird unten 10, 20. nicht das Zelt, sondern der Vorhang, καταπέ-

τασμα, genannt, durch welchen wir in's Allerheiligste eintreten können. Er versteht darunter ferner nicht, wie Justinian meint, die Erde; denn diese hätte unser Verfasser unmöglich eine σκηνὴ οὐ ταύτης τῆς κτίσεως nennen können; und dann war auch nicht das erste Zelt, das Heilige, sondern der Vorhof ein Sinnbild der Erde. Vergleichen wir 4, 14., wo der Verfasser Christum einen „erhabenen Hohenpriester" nennt, „der durch die Himmel (τοὺς οὐρανούς) hindurchgegangen"; dann 7, 26., wo es heißt, Christus „sei höher als die Himmel (τῶν οὐρανῶν) geworden"; endlich Ephes. 4, 10., wo der Apostel sagt, Christus habe sich über „alle Himmel hinaus" erhoben, und nehmen wir nun hinzu, daß dem in der h. Schrift so oft vorkommenden Plural οὐρανοί, שָׁמַיִם, die Idee von mehreren Himmeln oder Himmelsregionen zu Grunde liegt: so ist es einleuchtend, daß unser Verfasser unter dem nicht mit Händen gemachten Zelte, durch welches Christus hindurchging, die niedern Himmelsregionen, die gleichsam den Vorhimmel bilden, versteht. Durch alle diese Himmelsregionen, die dem Vorderzelte des jüdischen Heiligthumes entsprechen, ist Christus hindurchgegangen bis zur eigentlichen Gottesnähe, bis zum wahren Gnadenthrone, von dem das irdische ἱλαστήριον nur ein Abbild war. — V. 12. Wie die Cultusstätte, in welche Christus als Hoherpriester eingetreten ist, weit erhaben ist über die alttestamentliche Cultusstätte, so ist auch das Opfer Christi und seine Wirkung viel vorzüglicher als die alttestamentlichen Opfer. Im alten Bunde sühneten die Hohenpriester das Volk durch das Blut der Thiere (vgl. 3 Mos. 16, 14 f.), und sie mußten diese Sühnung alle Jahre wiederholen. Christus aber ist mit seinem eigenen Blute in das himmlische Allerheiligste eingetreten, und hat ein für alle Mal die Sühnung vollbracht, eine ewige Erlösung d. i. eine Erlösung, die für immer Kraft und Gültigkeit hat, erlangt. Objektiv genommen war Christi Erlösungsopfer für alle Zeiten und alle Menschen hinreichend, und es ist Sache des freien, von der Gnade Gottes unterstützten Menschen, sich dasselbe subjektiv anzueignen. Das Wort λύτρωσις bezeichnet eigentlich das Loskaufen vermittelst Zahlung eines λύτρον (vgl. Luk. 1, 68.). Das λύτρον, welches Christus für uns geleistet, ist sein Tod

(V. 15.) als Hingabe seiner selbst (Tit. 2, 14. 1 Tim. 2, 5 f.) oder sein Blut als Hingabe seiner Psyche (vgl. Matth. 20, 28.). — Zu ἐφάπαξ vgl. 7, 27. 10, 10. Röm. 6, 10. Das Particip. εὑράμενος ist Aorist. 2. statt εὑρόμενος. Beispiele dieser Aoristendung finden sich im N. T. mehrere (s. Winer S. 68.).

V. 13 f. Um nun das vorher Gesagte, daß Christus durch sein einmaliges Opfer der sündigen Menschheit ewige Sühnung erworben habe, zu begründen, stellt der Verfasser den alttestamentlichen Opfern und Reinigungsmitteln das Eine Opfer Christi gegenüber und zeigt, wie aus der Verschiedenheit des Opfers Christi von den alttestamentlichen sich die größere Wirksamkeit des erstern von selbst ergebe. Er sagt: „Denn wenn das Blut der Böcke und Stiere und die Asche einer Kuh, indem sie die Verunreinigten besprenget, heiliget zur Reinigkeit des Fleisches, um wieviel mehr wird das Blut Christi, welcher durch den ewigen Geist sich selbst als ein fehlerloses Opfer darbrachte, unser Gewissen reinigen von todten Werken, um dem lebendigen Gott zu dienen.“ Die Vergleichung geschieht hier in Form eines Schlusses *a minori ad maius:* Wenn schon das Blut und die Asche von Thieren im alten Bunde reinigende Kraft hatte, um wieviel mehr das Blut Christi! Die einzelnen Vergleichungspunkte sind aber nur mehr angedeutet als ausgeführt. — Es heißt: „Wenn das Blut von Böcken und Stieren, welches nämlich der Hohepriester am großen Versöhnungstage als Sühnopfer für sich und für die ganze Gemeinde darbrachte, und die Asche einer Kuh die Verunreinigten besprengend heiligt u. s. w.“ Wer im alten Bunde einen Leichnam berührt hatte, war sieben Tage unrein, und durfte während dieser Zeit das Heiligthum nicht betreten. Die Reinigungsceremonie wird 4 Mos. Kap. 19. ausführlich beschrieben. Es wird dort geboten, eine fehlerlose Kuh von rother Farbe vor dem Lager als Sündopfer zu schlachten, mit dem Blute derselben siebenmal gegen das Heiligthum Jehova's zu sprengen und sie dann ganz und gar zu verbrennen, ihre Asche zu sammeln und diese an einem reinen Orte außerhalb des Lagers aufzubewahren. So oft nun Jemand mit Leichnamen in Berührung gekommen war, sollte er sich am dritten und siebenten Tage mit einer Mischung von

dieser Asche und fließendem Wasser besprengen lassen. Diese Mischung heißt bei den LXX ὕδωρ ῥαντισμοῦ, „Wasser der Besprengung", und auf diesen Ausdruck spielt unser ῥαντίζουσα an. Dienten nun diese Opfer und Reinigungsmittel im alten Bunde „zur Fleischesreinheit" d. h. vermochten sie äußerlich gesetzliche Sühne und körperliche Reinigung zu bewirken, um wieviel mehr wird dann das Selbstopfer Christi uns innerlich sühnen und heiligen. Bei den alttestamentlichen Opfern war, wie wir schon oben bemerkten, das Ausgießen des Blutes der eigentliche Mittelpunkt des ganzen Opfers, nicht das Schlachten oder Verbrennen des Opferthieres. Daher wird auch hier nicht auf den Opfertod Christi im Allgemeinen, sondern speciell auf sein Blut das Moment der Versöhnung gelegt. Wie aber im alten Bunde nicht das materielle Blut an und für sich es war, welches sühnte, sondern die Seele, die im Blute wohnt (3 Mos. 17, 11.), d. i. das Leben, insofern durch das Hingeben des Thierlebens die Hingabe des eigenen Lebens an Gott symbolisch dargestellt wurde: so ist es auch nicht das materielle Blut Christi an und für sich, welches die Erlösung des Menschen bewirkt, sondern das geistige Selbstopfer Christi, welches in der Ausgießung seines Blutes zu seiner Vollendung kam, hat unsere Erlösung vollbracht. Daher heißt es hier von Christo: „welcher durch den ewigen Geist sich selbst Gott darbrachte." Die Lesart schwankt hier zwischen αἰωνίου und ἁγίου. Die Vulgata hat ἁγίου gelesen; nach den äußern Auktoritäten verdient aber die erstere Lesart den Vorzug. Wichtiger ist die Frage, was der Ausdruck πνεῦμα αἰώνιον oder ἅγιον bedeuten solle? — Die meisten Erklärer verstehen darunter den heil. Geist als dritte Person in der Gottheit, welcher in seiner ganzen Fülle der menschlichen Natur Christi innewohnte (Joh. 3, 32.), und auf dessen Antrieb Christus sich in den Tod hingab. Hiernach wäre also διὰ πν. ἁγίου oder αἰωνίου soviel als: „movente et incitante Spiritu sancto." So Estius. Allein viel schöner wird der Sinn, wenn wir unter πνεῦμα ἅγιον oder αἰώνιον die göttliche Natur in Christo verstehen. Zu einer solchen Deutung des Ausdrucks berechtigen uns die Stellen Röm. 1, 4. 1 Tim. 3, 16., wo das πνεῦμα nach dem ganzen Zusammenhange nur diese Bedeutung haben kann. Auch in dem sogenannten zweiten Briefe

des heil. Clemens von Rom Kap. 9. kommt *πνεῦμα* in diesem Sinne vor. Vgl. auch Just. M. Apol. I. Kap. 33. Das *αἰωνίου* korrespondirt dann mit *αἰωνίαν λύτρωσιν* V. 12. und der Sinn ist: Durch seine ewige Gottheit, deren Wesen Geist ist (vgl. Joh. 4, 24.), brachte Christus das Opfer seiner selbst dar, und leistete dadurch für die Menschheit eine ewig gültige Sühne. Die Gottheit in Christo war es eben, die seinem Opfer einen unendlichen Werth gab. — Das *ἑαυτόν* steht mit Nachdruck: Im A. T. waren Priester und Opfer zweierlei; hier ist Christus Priester und Opfer zugleich. In dem *ἄμωμον* liegt eine Anspielung auf den alttestamentlichen Opferkult. Im A. T. mußte das Opferthier ohne Fehl, תָּמִים = *ἄμωμος*, sein; denn was Jehova, dem Heiligen und Reinen, dargebracht wurde, mußte selbst fehllos und ohne Flecken sein. Christus aber war das wesentlich fehllose d. i. sündenlose Opfer. Das *καθαριεῖ* („*emundavit*“ hat unsere Vulgata statt „*emundabit*“, was die besten Handschriften lesen) *τὴν συνείδησιν* steht im Gegensatze zu *ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* V. 13. und *ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* steht dem *θεῷ ζῶντι* gegenüber. Unter *νεκρὰ ἔργα* sind die Werke zu verstehen, die in sich todt, also nicht im Zustande der heiligmachenden Gnade vollbracht sind, und zugleich diejenigen, die den Tod der Seele bewirken d. i. die Sünden, also die sogenannten *opera mortua et mortifera*. Der Sinn ist also: Wie die jüdischen Opfer und Reinigungen äußerlich vor dem Gesetze sühnten und von der Berührung des physisch Todten reinigten, so daß der Israelit wieder zum Heiligthume, der symbolischen Wohnung Jehova's, hinzutreten durfte, so reinigt das Opfer Christi innerlich im Gewissen von der Berührung des geistig Todten, der Sünde, und gibt wahres Leben, so daß der Mensch zum lebendigen Gott hinzutreten, ihm im Geiste und in der Wahrheit dienen kann. Das *καὶ ἀληθινῷ*, welches Lachmann nach *ζῶντι* aufgenommen hat, fehlt in den meisten Handschriften, auch in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus 1 Thess. 1, 9. herübergenommen.

§. 10. Christi Opfer ein Bundesopfer und wirksam für immer.

9, 15 — 10, 18.

Schon einmal, oben 2, 20., hat der Verfasser auf die Nothwendigkeit des Todes Christi, der für die Juden und manche Judenchristen noch immer ein Stein des Anstoßes war, hingewiesen. Dort hat er aber diese Nothwendigkeit aus der Idee der Erlösung nachgewiesen. Hier zeigt er nun aus der Idee eines neuen Bundes und aus dem Begriffe eines Testamentes, daß Christus sein Blut vergießen und sterben mußte. Christus hat einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit errichtet, und er ist der Mittler dieses Gnadenbundes geworden. Wie nun der alte Bund von Moses feierlich durch das Blut geschlachteter Opferthiere bestätiget wurde, so mußte auch dieser neue Bund von Christo besiegelt werden und zwar durch sein eigenes Blut, da dieses allein wahrhaft sühnende Kraft hat. Da aber dieser Bund die Verheißung eines ewigen Erbes, das Christus uns erworben, enthält, so hat er von Seite Christi betrachtet zugleich den Charakter eines Testamentes. Ein Testament hat aber erst dann Gültigkeit, wenn der Testator gestorben ist. Ferner: das alttestamentliche Bundesgezelt wurde durch Opferblut eingeweiht, und nur mit Opferblut durfte der Hohepriester alljährlich einmal zur Sühnung des ganzen Volkes in das innerste Heiligthum desselben, in die unmittelbare Nähe Jehova's treten. Da nun der alte Bund in seinem ganzen Cultus nur ein Typus des neuen Bundes war, seine Bestimmung darin aufging, diesen vorzubilden, so mußte auch das neutestamentliche Bundesgezelt, der Himmel, mit Opferblut gleichsam eingeweiht werden; nur mit Opferblut konnte Christus, der gottmenschliche Hohepriester in dasselbe eintreten, um der ganzen Welt Sünden am Throne Gottes zu sühnen. Denn es liegt in der Gerechtigkeit Gottes einerseits und in der Natur der menschlichen Sünde andrerseits begründet, daß keine Sündenvergebung stattfindet ohne Blutvergießung d. i. ohne Hingabe eines Lebens, das in stellvertretender Genugthuung für die Schuld des Menschen eintritt. Das Opfer aber, welches für uns geschlachtet wurde, war Christus selbst, und das Opferblut, womit Christus, unser Hoherpriester,

in das wahre Allerheiligste eintrat, war sein eigenes Blut. Dieses Eine Opfer Christi wirkt für alle Menschen und für alle Zeiten, was die alttestamentlichen Opfer nur andeuteten, Vergebung der Sünden, volle Erlösung.

V. 15.: „Und deßhalb ist er eines neuen Bundes Mittler, auf daß nach erfolgtem Tode zur Erlösung von den unter dem ersten Bunde geschehenen Uebertretungen die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfingen.“ Mit diesen Worten nimmt der Verfasser das 8, 6—13. Gesagte wieder auf und führt es weiter aus. Dort hat er gesagt, Christus sei eines bessern Bundes Mittler geworden, eines solchen Bundes, der auf bessere Verheißungen sich gründe, und den Gott selbst beim Propheten einen neuen Bund nenne, wodurch er indirekt den ersten Bund für einen alten erklärt habe. Hier fährt er nun fort: Und deßhalb, weil nämlich der erste Bund unkräftig war und veraltete, und weil Christus ein solcher Hoherpriester ist, der durch seinen einmaligen Eintritt in's Allerheiligste ewige Erlösung uns erworben, uns innerlich von Sünden gereinigt hat, hat Christus einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit vermittelt, damit die zu diesem Bunde Berufenen, nachdem ihre Sünden durch den Erlösungstod Christi getilgt sind, des verheißenen ewigen Erbtheils theilhaftig werden. Das *τοῦτο* geht also nicht, wie Einige meinen, auf das folgende *ὅπως - - λάβωσιν*, sondern es bezieht sich zunächst auf das V. 11—14. Gesagte, dann weiterhin auch auf das 8, 6—13. Vorgetragene zurück. Als Zweck des Todes Christi wird hier angegeben die *ἀπολύτρωσις* d. i. die Sühne der unter dem ersten Bunde begangenen Sünden. Denn die Sündenschuld der Menschheit mußte erst getilgt sein, ehe Gott mit ihr einen neuen Bund, den Bund der Gnade und der Liebe, schließen konnte. „Die Verheißung des ewigen Erbes“ ist nichts anders als: das verheißenene ewige Erbe selbst. Dieses ewige Erbtheil, welches uns im neuen Bunde verheißen ist, ist dann die ewige Ruhe in Gott (vgl. 4, 9. 10.) im Gegensatze zu der zeitlichen Ruhe im Lande Kanaan, die dem Abraham und seinen Nachkommen verheißen war.

V. 16 f. Das *θανάτου γενομένου* des vorigen V's wird nun begründet und gezeigt, in welchem nothwendigen Zusammen-

hange der Tod Christi mit dem neuen Bunde stehe. Es heißt: „Denn wo ein Testament ist, da muß nothwendig der Tod des Testators beigebracht werden." Veranlaßt durch das Wort *κληρονομία*, Erbe, womit der Verfasser eben das Heil, welches den Menschen durch Christus zu Theile wird, bezeichnet hat, gebraucht er das Wort *διαθήκη*, welches er bisher immer in dem Sinne von Bund genommen hat, jetzt in der auch sonst bei den Griechen gewöhnlichen Bedeutung von Vermächtniß, Testament, um so aus dem Begriffe des Wortes selbst die Nothwendigkeit des Todes Christi zu zeigen. Das *φέρεσθαι* nehmen Einige in dem Sinne von „konstatirt, erwiesen werden"; Andere mit der Vulgata, welche „*intercedat*" übersetzt, in der Bedeutung „erfolgen." Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe. — Daß nun bei einem Testamente der Tod des Testators erfolgen muß, wird V. 17. begründet: „Denn ein Testament ist (nur) bei Todten fest, weil es niemals gültig ist, so lange der Testator lebt." Es liegt, will der Verfasser sagen, in dem Begriffe eines Testaments, daß es erst nach dem Ableben des Testators in Kraft tritt. Denn nach der Definition der Juristen ist das Testament voluntatis iusta sententia de eo, quod quis *post mortem suam* fieri vult. Es fragt sich nun hier: Was berechtigte unsern Verfasser, das Wort *διαθήκη* zuerst in der Bedeutung „Bund", dann plötzlich in dem Sinne von „Vermächtniß" und darauf V. 18. wieder als „Bund" zu gebrauchen? Ist dieses nicht ein ungehöriges Wortspiel? Und dann: Wie kann der Verfasser Christum zuerst V. 15. (vgl. 8, 6.) den Vermittler der *διαθήκη* zwischen Gott und den Menschen nennen, und ihn dann gleich als Testator darstellen? — Diese Fragen sind von den Exegeten verschieden beantwortet. Wir bemerken kurz: Ein Wortspiel haben wir hier allerdings, aber ein sehr sinnreiches und ächt paulinisches (man vergleiche hiermit z. B. das Wortspiel mit *νόμος* Röm. 3, 27. 8, 2. oder mit *ἡμέρα* Röm. 13, 12.). Christus ist nämlich der Mittler des neuen Bundes und Testator zugleich. Er ist der Mittler, insofern er durch seinen Erlösungstod die Sünde, welche den ursprünglichen Bund zwischen Gott und der Menschheit zerstört hatte, tilgte, und uns den heil. Geist, welcher im Anfange das Band zwischen Gott und dem Menschen bildete, wieder er-

warb. Er ist Testator, insofern er das himmlische Erbe uns hinterlassen hat. Dieses himmlische Erbe gehörte ihm als Gottmenschen von Natur; es würde ihm aber allein verblieben sein, hätte er durch seinen Tod es nicht Allen, die an ihn glauben, gemein gemacht. Durch seinen Tod, dadurch, daß „das Weizenkorn erstarb, um viele Frucht zu bringen" (Joh. 12, 24.) ging sein Recht auf seine Gläubigen über; indem er freiwillig sich selbst erniedrigte und gehorsam ward bis zum Tode, hat er nun uns Alle erhöhet und seines Lebens und seiner Herrlichkeit theilhaftig gemacht. Der Erstling und gleichsam das erste Angeld dieses ewigen himmlischen Erbes ist der h. Geist, der uns schon hienieden ertheilt wird (vgl. Röm. 8, 23. Eph. 1, 14.). Daher kann man hier vergleichen den Ausspruch unsers Heilandes bei Joh. 16, 7., wo er ausdrücklich bemerklich macht, daß die Mittheilung des h. Geistes an die Seinigen an seinen Weggang von der Erde, also an seinen Tod geknüpft sei. Ebenso Luk. 22, 29.: κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν βασιλείαν, wo Christus ebenfalls als διαθέμενος, als Testator, erscheint. — Zu bemerken ist hier noch, daß Oekumen., Theophyl., auch Lachm. und Tischend. (edit. 7.) den letzten Theil dieses V's als Frage fassen: „Denn doch wohl nicht ist es je gültig, so lange der Testator lebt?" Obgleich der Sinn derselbe bleibt, so wird doch nach der letztern Fassung der Ausdruck lebendiger; auch das μήποτε erklärt sich leichter, da bei Annahme einer assertorischen Aussage statt des subjektiven μήποτε das objektive οὔποτε erwartet werden sollte. Vgl. jedoch über μήποτε nach ἐπεί in der spätern Gräcität Win. S. 426.

V. 18.: „Weshalb auch der erste (Bund) nicht ohne Blut eingeweiht worden ist." Schwierig ist hier die Beziehung des ὅθεν. Gewöhnlich wird es auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen: „weshalb, da nämlich ein Testament nur durch den Tod des Testators gültig wird, auch das erste Testament (der alte Bund) nicht ohne Blut eingeweiht worden ist." Allein diese Beziehung ist unstatthaft, da der alte Bund in keinem Fall als ein Testament kann betrachtet werden, weil dort Niemand war, welcher sterben mußte, damit Andere in Besitz von Gütern kämen, die bei seinem Leben ihm eigenthümlich angehörten. Nach dieser Parallele wären die Opferthiere selbst die

Testatoren. Wir müssen also διαθήκη hier wieder in der Bedeutung von „Bund" nehmen und eine andere Beziehung aufsuchen; und da bleibt uns nur übrig, auf V. 15. zurückzugehen. Der Gedankengang von V. 15. bis hieher ist nämlich dieser: der Verfasser hat V. 13 f. die Wirksamkeit des Blutes Christi mit dem alttestamentlichen Opferblute verglichen; dieses wirkte zur bloß fleischlichen Reinigung, jenes aber zur geistlichen. Eben wegen dieser Wirksamkeit seines Blutes, fährt er V. 15. fort, ist Christus der Mittler eines neuen Bundes, der auf bessere Verheißungen, als der alte Bund, sich gründet (vgl. 8, 6.). Dieser Bund, der von Seiten Gottes das Versprechen enthält, die dazu Berufenen und in denselben Eintretenden der ewigen Seligkeit, als eines Erbtheils, theilhaftig zu machen, konnte erst in Wirksamkeit treten, nachdem Christus, der Mittler dieses Bundes, durch seinen Tod die Sünden getilgt hatte. Denn von Seite Christi betrachtet hat dieser neue Bund den Charakter eines Testaments. Christus ist der κληρονόμος πάντων (1, 2.); alle Gnadengüter, die der neue Bund verheißt, sind sein Eigenthum; er hat sie sich durch seinen freiwilligen Gehorsam erworben, nur durch ihn werden sie auch uns zu Theil (V. 16.) Ein Testament wird nun aber nicht eher gültig, als der Testator stirbt (V. 17.). Deßhalb mußte auch Christus sterben, ehe wir das Erbtheil antreten können. Aus eben demselben Grunde (ὅθεν) nun, weßhalb dem neuen Bunde der Tod Christi, also die Vergießung seines Blutes, vorhergehen mußte, wurde auch der erste vorbildliche Bund durch Blut eingeweiht. In dieser Weise schließt sich V. 18. ganz natürlich an V. 15. an. — Im ganzen Alterthume erscheint das Blut als das eigentliche Bundes- und Bindemittel. So verschieden auch sonst die Ceremonien, mit welchen Bündnisse geschlossen werden, sein mögen: das Blut spielt immer die wichtigste Rolle dabei, ist überall der Mittelpunkt der ganzen Feierlichkeit. Der Grund dieser Sitte liegt ohne Zweifel in der Ansicht der alten Welt vom Blute als dem Sitze und Träger des Lebens. Durch das Blut als Lebensbasis wird der ganze Leib in seinen einzelnen Theilen und Gliedern belebt; das Blut ist für alles organisch Leibliche das Bindungs- und Einigungsmittel. Um also den Bund, der geschlossen werden sollte, als einen unauflöslichen, als eine eigentliche

Lebensverbindung darzustellen, bediente sich das Alterthum des Blutes. Von dieser allgemeinen Vorstellung und Sitte machte auch der Mosaismus Anwendung. Da es sich hier aber nicht um ein Bündniß zwischen Menschen, sondern um ein Bündniß zwischen Gott und Menschen handelte, so war das Bundesblut nicht das Blut des Pasciscenten selbst, sondern das Blut von Opferthieren. Denn, um mit Gott in einen Bund treten zu können, dazu bedurfte es zuerst der Sühne, und diese bewirkte das Opfer. Das wahre Sühnopfer für uns ist nun Christus geworden, sein Blut also ist Bundesblut. — Das Verbum *ἐγκαινίζειν* ist alexandrinisch, und bedeutet bei den LXX zuerst: „neu machen, erneuern“ = חִדֵּשׁ; dann aber auch: „als neu darstellen, einweihen“ = חָנַךְ. So hier und 10, 20.

V. 19 f. Historischer Nachweis, daß der alte Bund durch Blut eingeweiht wurde: „Denn als jegliches Gebot im Gesetze von Moses dem ganzen Volke verkündigt war, nahm er das Blut der Kälber und Böcke nebst Wasser und purpurner Wolle und Ysop, und besprengte sowohl das Buch als das ganze Volk, indem er sprach: „„Dieses ist das Blut des Bundes, welchen Gott euch verordnet hat““; und auch das Zelt und alle Geräthe des Dienstes besprengte er gleicher Weise mit Blut.“ Im 2 B. Mos. 24, 3—8. wird die feierliche Promulgation des dem Moses von Gott übergebenen Gesetzes folgender Maaßen erzählt: Nachdem das Volk „mit Einer Stimme“ erklärt hatte, es wolle alle Worte, die Jehova geredet, thun, und Moses diese Worte aufgeschrieben, bauete er unten am Berge einen Altar und richtete zwölf Maalsteine auf. Jünglinge wurden beauftragt, junge Stiere als Brand- und Dankopfer darzubringen. Moses nahm die Hälfte des Opferblutes und that diese in Becken, die andere Hälfte sprengte er an den Altar. Sodann las er dem Volke das Buch des Bundes vor, und auf dessen feierliche nochmalige Erklärung, gehorchen zu wollen, sprengte er die in den Becken befindliche Hälfte des Opferblutes an das Volk mit den Worten: „Siehe! das ist das Blut des Bundes, welchen Jehova mit euch geschlossen hat über alle diese Worte.“ Unser Verfasser gibt diese Erzählung hier auf eine ziemlich freie Weise

wieder, indem er sich mehrere Erweiterungen und Zusätze erlaubt, die er entweder aus der Tradition schöpfte oder aus der Analogie anderweitiger Fälle auf demselben oder verwandtem Gebiete schloß. So sind die Worte καὶ τῶν τράγων - - ὑσσώπου zu dem ursprünglichen Berichte von dem Verfasser hinzugesetzt. Indem er nämlich dieses Einweihungsopfer zugleich als ein Sühnopfer betrachtete, zu dem hohenpriesterlichen Sühnopfer am großen Versöhnungstage aber Böcke verwandt wurden, fügte er καὶ τῶν τράγων hinzu. Die folgenden Stücke: Wasser, purpurne Wolle und Ysop, sind aus 4 Mos. 19, 6. 18. 3 Mos. 14, 5 ff., wo vom Reinigungsopfer die Rede ist, hinzugesetzt. Der Verfasser betrachtete also das Einweihungsopfer zugleich auch als Reinigungsopfer. Das κατὰ τὸν νόμον verbindet man am besten mit der Vulgata (*„lecto enim omni mandato legis“*) mit πάσης ἐντολῆς: „jedes Gebot nach dem Gesetze“ d. h. wie es in dem Gesetze enthalten war. Andere ziehen es zu λαληθείσης: „wie geboten war.“ — V. 20. Statt τοῦτο τὸ αἷμα haben die LXX nach dem Hebräischen ἰδοὺ τὸ αἷμα und statt ἐνετείλατο das dem hebräischen כָּרַת entsprechende Wort διέθετο. Uebrigens war, wie Estius hier richtig bemerkt, dieses Blut ein Vorbild des Blutes Christi, womit der neue Bund sollte eingeweiht werden; und ohne Zweifel im Hinblick auf diese vorbildlichen Worte sprach Christus am letzten Abendmahle (Mark. 14, 24.): τοῦτο τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. Wie nun die Worte Mosis nicht den Sinn haben können: dieses bedeutet das Blut, oder ist ein Zeichen des Blutes des Bundes, so auch nicht die Worte Christi. — V. 21. Von dem, was der Verfasser hier sagt, enthält die Stelle 2 Mos. 24. nichts; auch war das heil. Gezelt damals noch nicht erbaut. Wir müssen also annehmen, daß er hier die 2 Mos. 40, 9 ff. 3 Mos. 8, 10 ff. erzählte Einweihung des heil. Gezeltes im Auge habe. Zwar ist dort nicht von einer Besprengung mit Blut, sondern von einer Salbung mit Oel die Rede; allein da bei der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz der für diese Feierlichkeit errichtete Altar mit Blut besprengt wurde, so lag es nahe vorauszusetzen, daß auch die Stiftshütte selbst und ihre Geräthe bei ihrer Vollendung durch Besprengung mit Blut ihre Weihe erhielten. Wahrscheinlich ergänzt unser Verfasser die mosaische Erzählung aus der spä-

teren jüdischen Tradition, weil es ihm hier daran lag zu zeigen, daß die beiden Grundlagen der alttestamentlichen Oekonomie, Gesetz und Heiligthum, durch Blut eingeweiht wurden.

V. 22.: „Und fast wird in Blut Alles gereiniget nach dem Gesetze, und ohne Blutvergießung findet keine Vergebung statt." Das σχεδόν gehört nicht bloß zu πάντα, so daß wir hier eine nachläßige Wortstellung hätten, sondern zum ganzen ersten Satzgliede: „und fast gilt der Satz: Alles wird in Blut u. s. w." (Win. S. 488. Anmerk.). Im zweiten Satzgliede spricht der Verfasser den Grundkanon des jüdischen Opferkultus aus: „Keine Sühnung ohne Blut." Als Grund hierfür wird 3 Mos. 17, 11. angegeben: „denn das Blut sühnt durch die Seele, und die Seele des Fleisches ist im Blute." Hieraus folgt, daß nicht das Materielle am Blute es zum Sühnmittel machte, sondern daß die Seele d. i. das Leben, das im Blute wohnt, es war, welches die sühnende Kraft in sich trug. Der allgemeine Gedanke also, der sich in diesem Kanon ausspricht, ist der, daß ohne Genugthuung keine Tilgung der Schuld, ohne völlige Selbstentäußerung, ohne Hingabe bis in den Tod keine Versöhnung stattfinde. Durch die Hingabe der Thierseele wurde nun einerseits symbolisch die Hingabe der eigenen Seele, die man Gott schuldete, ausgedrückt; andrerseits hatte aber das alttestamentliche Opfer vermöge Anordnung Gottes auch einen gewissen sakramentalen Charakter: die Thierseele sühnte wirklich in stellvertretender Genugthuung die Seele des Opfernden, aber dem ganzen Charakter des alten Bundes gemäß nur in äußerer Weise; sie bewirkte nur äußere Heiligung, gesetzliche Reinheit (9, 13.), sühnte nur die theokratischen Sünden, deckte diese in den Augen Jehova's gleichsam zu. Daher ist כִּפֶּר „zudecken" im A. T. der sollenne Ausdruck zur Bezeichnung der Wirksamkeit des Opfers. Das einzig wahre und vollkommene Sühn- und Heilmittel ist das Blut Christi, dessen Vergießung eo ipso Hingabe seiner Seele war, mit welcher sich das πνεῦμα αἰώνιον, die ewige Gottheit (V. 14.), verbunden hatte. Auf dieses Eine Opfer, das Opfer κατ᾽ ἐξοχήν, wiesen alle alttestamentlichen Opfer eben durch ihre Unvermögenheit, den Menschen innerlich zu heiligen, hin. So hatten also die alttestamentlichen

Opfer einen dreifachen Charakter, einen symbolischen, einen sakramentalen und einen typischen. *Ex opere operato* bewirkten sie nur äußere Sühne vor dem Gesetze, welches durch die Uebertretung verletzt war. Wurden sie aber dargebracht als Ausdruck der innern Selbsthingabe und im gläubigen Hinblicke auf den künftigen Messias und sein Opfer, so wirkten sie nicht durch sich, sondern eben durch diesen Glauben, also *ex opere operantis,* auch innere Rechtfertigung. Treffend bemerkt v. Gerlach: „In den Worten „ohne Blutvergießung keine Vergebung" liegt eine Hauptbeweisstelle für die Nothwendigkeit des versöhnenden Todes Christi. Zwar reden die Worte zunächst nur von den Sühnopfern des alten Bundes; aber eben insofern diese die allgemeine Nothwendigkeit der Sühne durch einen stellvertretenden Tod abbildeten, ohne die vollgültige Sühne selbst zu gewähren. Durch die blutigen Opfer wurde also die große Wahrheit, daß Gott nicht anders, als nach vorangegangener Genugthuung durch stellvertretendes Todesleiden vergeben könne, stets lebendig erhalten. Und in der That ist diese Wahrheit ein Eigenthum des israelitischen Volkes geblieben; der Prophet Jesaias konnte hieran seine große Weissagung von dem Opfertode des Messias (Jes. 53.) anknüpfen, und es wurde dadurch möglich, daß grade unter diesem Volke das große, ewig vollgültige Versöhnungsopfer zur Tilgung der Sünden der ganzen Welt dargebracht werden konnte."

V. 23.: „Nöthig ist es also, daß die Abbilder des im Himmel Befindlichen durch solches gereiniget werden; das Himmlische selber aber durch vorzüglichere Opfer als diese." Der Verfasser argumentirt in diesem V. *e concessis:* Mußten, wie zugegeben wird, die Abbilder des himmlischen Heiligthums, d. i. das jüdische Bundesgezelt mit seinen Geräthen, durch Blut und dergleichen gereinigt werden, so mußte nothwendig das Urbild, das himmlische Heiligthum selber, bei welchem Christus Hoherpriester ist, durch vorzüglichere Opfer gereiniget werden, nämlich durch das Opfer Christi. Daß hier unter *τὰ ἐπουράνια* das himmlische Heiligthum d. i. der Himmel selbst müsse verstanden werden, gibt der Context deutlich an die Hand. Allein wie kann hier von einer Reinigung des himmlischen Heiligthums durch das Opfer Christi die Rede sein?

Bedarf denn auch der Himmel einer Reinigung? Die Interpreten beantworten diese Frage in verschiedener Weise. Der heil. Thomas erklärt den Ausdruck aus der Analogie der Reinigung des jüdischen Bundesgezeltes: „Sicut in veteri Testamento dicebatur emundari tabernaculum, non quod haberet in se aliquam immunditiam, sed quia mundabantur quaedam irregularitates, quibus impediebantur homines, quominus ad tabernaculum accederent: ita dicuntur mundari coelestia, in quantum per sacramentum novae legis purgantur peccata, quae impediunt ab ingressu coelestium.“ Am natürlichsten aber scheint es, hier anzunehmen, daß das Verbum *καθαρίζεσθαι* sich nur durch eine Art von Zeugma auf das letzte Glied beziehe. Wir können also den Begriff des Verbi zu dem letzten Gliede auf eine passende Weise modificiren oder erweitern. Dieß erlaubt auch der ganze Zusammenhang; denn durch das *καθαρίζεσθαι* will doch der Verfasser im Grunde nichts anders ausdrücken, als was er eben V. 18. durch *ἐγκαινίζεσθαι* ausgedrückt hat. Die Bedeutung „einweihen“ paßt aber zu beiden Gliedern. — Der Plural *κρείττοσιν θυσίαις* könnte hier noch auffallen, da gleich ausdrücklich erklärt wird, daß Christus nur Ein Opfer dargebracht habe; allein er findet seine hinreichende Erklärung in der Antithese, worin das letzte Glied zum ersten steht.

V. 24. Daß nun das durch Christi Opfer eingeweihte Heiligthum wirklich ein himmlisches sei und nicht, wie das jüdische, ein bloßes irdisches Abbild des himmlischen Heiligthums, wird hier bestätiget: „Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Allerheiligste, das Abbild des wahren, ging Christus ein, sondern in den Himmel selbst, um nun vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen.“ Christus, will der Verfasser sagen, ist in den Himmel selbst, also in die eigentliche wahre Wohnung Gottes, von welcher das mit Händen gemachte jüdische Allerheiligste nur ein Symbol, ein *ἀντίτυπον* war, eingegangen, um fortan (*νῦν*) vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen. Der jüdische Hohepriester trat alle Jahre nur einmal in's Allerheiligste vor Jehova, der auf der Caporeth zwischen den Cherubim thronte. Aber dieser war ihm verhüllt in einer Rauchwolke (בֶּעָנָן, 3 Mos. 16, 2.), weil,

wie es 2 Mos. 33, 20. heißt, Niemand Gott schauen und leben kann. Christus aber ist in die unmittelbarste Gottesnähe, vor sein Angesicht hingetreten und er bleibt dort fortwährend, um als Hoherpriester uns immerdar zu vertreten (vgl. 7, 25.).

V. 25 ff. Schon zweimal, 7, 27 f. und 9, 12., hat der Verfasser hervorgehoben, daß Christus, der Hohepriester des neuen Bundes, durch sein einmaliges Opfer und durch seinen einmaligen Eintritt in's himmlische Allerheiligste hinreichende Sühne für die Sünden der Menschen geleistet habe. Der Gedanke war wichtig, und konnte besonders Judenchristen, die den jüdischen Cultus noch immer vor Augen sahen, nicht nachdrücklich genug dargelegt werden. Deßhalb kommt er hier wieder darauf zurück: „Auch nicht, damit er sich oftmals darbringe, wie der Hohepriester jährlich in's Allerheiligste eingeht mit fremdem Blute; denn sonst hätte er oftmals leiden müssen seit Gründung der Welt. Nun aber ist er einmal erschienen in der Vollendung der Zeiten zur Tilgung der Sünde durch sein Opfer. Und in wiefern es den Menschen beschieden ist, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht, also wird auch Christus, einmal dargebracht, um Vieler Sünden hinwegzunehmen, zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen den auf ihn Harrenden zum Heile." Um den Sinn dieser Worte kurz anzugeben, so ist er folgender: die alttestamentlichen Hohenpriester brachten äußere Opfer dar, die sich, eben weil sie äußere waren, wiederholen ließen. Bei Christo fällt aber Priesterthum und Opfer zusammen; er brachte sich selbst dar in seinem Leiden und Tode. Zu fordern, daß er mehrmals dieses Opfer darbringe, hieße also nichts Anderes, als verlangen, daß er mehrmals sterbe. Dieß ist aber ungereimt. Denn so wie der Mensch nur einmal stirbt, und er dann nur wieder aufersteht, um zum Gerichte zu erscheinen, worin für die ganze Ewigkeit über ihn entschieden wird: so ist auch Christus nur einmal gestorben, und er wird nicht wiedererscheinen als Opfernder, sondern nur, um die an ihn Glaubenden und auf ihn Hoffenden zum ewigen Heile zu führen. — Zu dem οὐδέ ist mit Oekumen. aus dem Vorhergehenden εἰσῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν zu ergänzen: Christus trat

in den Himmel nicht mit der Absicht, um alsbald wieder herauszugehen und dann von Neuem sich seinem himmlischen Vater mit seinem Blute darzustellen, wie die jüdischen Hohenpriester alljährlich in's irdische Allerheiligste eintraten und wieder herausgingen. — Auf *ἀλλοτρίῳ*, welches dem *ἑαυτόν* gegenübersteht, liegt der Nachdruck. Eben weil der jüdische Hohepriester fremdes Blut, nämlich das Blut der Thiere, darbrachte, konnte er sein Opfer wiederholen; Christus aber brachte sich selbst, sein eigenes Blut dar. Sein einmal dargebrachtes Opfer konnte also nicht wiederholt werden, da die Wiederholung desselben einen mehrmaligen Tod vorausgesetzt hätte. — V. 26. Das *ἐπεί* dient zur Angabe des Grundes und entspricht dem lateinischen *alioquin* und dem deutschen: „denn sonst.“ Der Grieche und Lateiner braucht aber in solchen Fällen den Indikativ, wo wir den Conjunktiv haben; daher *ἔδει*. Man beachte wohl das *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*. Wäre das Opfer Christi nur für eine Zeitlang gültig gewesen, hätte es bei seinem Opfer, wie bei dem jüdischen hohenpriesterlichen Opfer, der Wiederholung bedurft, dann hätte Christus seit dem Sündenfalle, also seit Erschaffung der Welt, oft leiden und sterben müssen, und man sähe gar keinen Grund, warum Christus erst nach 4000 Jahren erschienen wäre. Nun aber ist er einmal erschienen und zwar in der Vollendung der Zeit, und hat durch sein einmaliges Opfer aller Welt Sünden getilgt. Sein Opfer hatte also auch rückwirkende Kraft. — Das *πεφανέρωται* verstehen einige Interpreten (Chrysostom., Justinian, Cornelius a Lap.) von dem Erscheinen Christi vor seinem himmlischen Vater nach seiner Auferstehung, und ziehen dann *διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ* zu *πεφανέρωται*: „nun aber ist er einmal durch sein Opfer erschienen“ nämlich „vor Gott“, so daß der ganze Ausdruck dem *ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ* V. 24. entspräche. Allein nach dieser Deutung könnte *τῷ θεῷ* oder *τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ* nicht füglich fehlen. Dazu kommt noch, daß das *φανεροῦσθαι* in der h. Schrift gewöhnlich von dem sichtbaren Erscheinen Christi auf Erden gebraucht wird (vgl. 1 Joh. 1, 2. 3, 5. 8. 1 Petr. 1, 20.), und daß wir das Wort auch hier in demselben Sinne fassen müssen, zeigt der Gegensatz *ἐκ δευτέρου - - ὀφθήσεται* (V. 28.). Der Ausdruck *συντελεία τῶν αἰώνων* steht im Ge-

gensatze zu *καταβολὴ κόσμου*, und bezeichnet dasselbe, was der Verfasser oben (1, 1.) *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* genannt hat, nämlich die messianische oder christliche Weltzeit. Diese wird die letzte Zeit oder der Ausgang, die Vollendung der Zeiten genannt, weil mit Christo das Reich Gottes auf Erden in die letzte Periode seiner Entwicklung eintrat, hier auf Erden keine höhere Entfaltung desselben mehr stattfindet. Treffend sagt über diesen Ausdruck der h. Thomas: „Ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status, sicut nec post senium alia aetas. Sicut autem in aliis aetatibus est numerus annorum determinatus, non autem in senio: ita non est determinatum, quantum iste status mundi debeat durare; tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius status.“ In demselben Sinne nennt Paulus 1 Kor. 10, 11. die christliche Weltzeit *τὰ τέλη τῶν αἰώνων*, und wenn er Gal. 4, 4. die Zeit der Erscheinung Christi das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* oder Eph. 1, 10. *πλήρωμα τῶν καιρῶν* nennt, so hangen auch diese Ausdrücke mit dem in Rede stehenden zusammen. Mit Christo trat die wahre Fülle und Vollendung der Zeit ein; Judenthum und Heidenthum hatten ihre Aufgabe erfüllt; jene Momente der Menschheit und des Volkes Gottes waren durchschritten, welche die göttliche Vorsehung als Vorbereitung zum Erlösungswerk bestimmt und durch Gesetz und Propheten kenntlich gemacht hatte; die Menschheit war reif geworden zur Aufnahme des Heils in Christo. Christus steht in der Mitte, im Centrum der Zeit, seine Menschwerdung bildet die wahre geistige Aera rückwärts wie vorwärts. Uebrigens hat die Frage, welche unser Verfasser hier anregt, warum nämlich der Erlöser erst so spät in's Geschlecht eintrat, von den Theologen verschiedene Beantwortung erfahren. Schön spricht hierüber wiederum der heil. Thomas (Sum. p. 3 q. 1. a. 5 c.): „das Wesen der Ursünde, sagt er, und aller Sünde war der Stolz. Eine gründliche Heilung dieser Krankheit war also nur möglich, nachdem der Mensch zur Erkenntniß gekommen, daß er sich selbst nicht helfen konnte. Daher überließ Gott zuerst den Menschen sich selbst, damit er erprobe, was er aus eigenen Kräften vermöchte. Dann gab er ihm das Gesetz, wodurch die Krankheit in die Periode der Krise eintrat, das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Ohnmacht er-

weckt und lebendig erhalten wurde. Hieraus entwickelte sich dann die Sehnsucht nach Erlösung und diese befähigte erst zur wirklichen Aufnahme des Erlösers." — V. 27 f. Das *καθ' ὅσον* ist von der Vulgata nicht ganz genau durch „*quemadmodum*" übersetzt, es entspricht vielmehr dem lateinischen *quatenus*; denn es drückt nicht bloß die Vergleichung aus, sondern deutet zugleich an, daß das erste Glied den Grund für den Gedanken des zweiten enthalte. Zu dem *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις* ist zu ergänzen *ἀπόκειται*: „und nach diesem das Gericht bevorsteht." Gewöhnlich werden diese Worte als eine Beweisstelle für das besondere Gericht angezogen, indem man glaubt, daß das *μετὰ τοῦτο* nur von einem sofort nach dem Tode zu erwartenden Gerichte verstanden werden könne. Allein das *μετὰ τοῦτο* steht hier ganz allgemein, so daß sich daraus Nichts folgern läßt, und der Gegensatz *ἐκ δευτέρου - - ὀφθήσεται* (V. 28.) spricht dafür, daß wir mit Estius u. A. hier *κρίσις* von dem allgemeinen Gerichte verstehen müssen. Der Sinn ist dann: Ist der Mensch einmal gestorben, dann erscheint er nicht wieder, als nur zum Gerichte; dann wird auch Christus zum zweiten Male erscheinen, aber dann nicht mehr als ein sich Opfernder, sondern als Heilbringer. Das *ἅπαξ προσενεχθείς* scil. *ὑφ' ἑαυτοῦ* korrespondirt mit dem *ἅπαξ ἀποθανεῖν* (V. 27.). Warum sagt aber der Verfasser hier: um Vieler, und warum nicht um Aller Sünden zu tragen? Kurz und bündig beantwortet diese Frage bereits Chrysostomus: „Christus ist für Alle gestorben nach seiner Intention, und sein Erlösungsopfer war hinreichend, um Aller Sünden zu tilgen. Da aber zur Aneignung des Erlösungsverdienstes Christi die Freiheit des Menschen mitwirken muß, so ist er der Wirksamkeit nach nur für Jene gestorben, die sich sein Erlösungsverdienst durch Glauben und Liebe aneignen." Man vergleiche Matth. 26, 28., wo Christus sein Blut *τὸ περὶ πολλῶν* und nicht *περὶ πάντων ἐκχυνόμενον* nennt. In dem ganzen Ausdrucke: *εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*, spielt übrigens der Verfasser auf die Stelle Jes. 53, 12. an, wo der Prophet von dem „Knechte Jehova's" d. i. dem Messias sagt: *αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε.* Dort wie hier ist das *ἀναφέρειν* (נָשָׂא) von dem stellvertretenden

Tragen d. i. Tilgen der Sünde zu verstehen. Daher übersetzt die Vulgata: „ad multorum *exhaurienda* peccata.“ Das *χωρὶς ἁμαρτίας* bildet einen Gegensatz zu dem *ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*, bedeutet also soviel als: „ohne wiederum mit den Sünden der Menschen belastet zu sein.“ — *εἰς σωτηρίαν* gehört zu *ὀφθήσεται* und nicht zu *ἀπεκδεχομένοις*: er erscheint zum Heile denjenigen, die seiner Ankunft freudig entgegensehen. — Das *διὰ πίστεως*, welches Lachm. (kleinere Ausg.) hinter *σωτηρίαν* hat, ist zu wenig verbürgt.

10, 1 ff. Im Vorhergehenden hat der Verfasser den Gedanken ausgesprochen, daß die alttestamentlichen Opfer den Menschen nicht innerlich und wahrhaft zu reinigen vermochten; wohingegen Christus durch sein einmaliges Opfer eine für immer genügende Sühnung geleistet habe. Dieser Gedanke wird hier weiter begründet, und zwar zuerst V. 1—4. aus dem ganzen Charakter des alten Bundes und der oftmaligen Wiederholung seiner Opfer; dann V. 5 ff. aus einer Stelle des A. T. selbst, in welcher zugleich das Wesen des Opfers Christi ausgesprochen liegt. — „Denn da das Gesetz nur den Schatten der zukünftigen Güter hat, nicht das Bild der Dinge selbst, so vermag es durch alljährig dieselben Opfer, die man immerfort darbringt, nimmermehr die Hinzutretenden zu vollenden.“ Da Lachmann nach A. C. D**. al. den Plural *δύνανται* aufgenommen hat, wozu als Subjekt „die Priester“ zu suppliren ist, so mußte er den vorhergehenden Participialsatz als einen selbstständigen Satz, wozu *ἐστί* oder *ἦν* zu ergänzen, fassen, und hinter *πραγμάτων* ein größeres Interpunktionszeichen setzen. Allein nach dieser Fassung stände der zweite Theil des V's ganz ohne alle Verbindung mit dem ersten Theile da. Wir halten also am besten mit der Recepta und Tischend. den Singular *δύναται*, der hinreichend durch D*. E. K. L., Itala, Vulg. verbürgt ist, bei. Das *γάρ* knüpft an das 9, 25—28. Gesagte an, und geht speciell auf V. 25.: Christus hat nur Ein Mal sein Opfer dargebracht; bei ihm bedurfte es nicht, wie bei dem jüdischen Hohenpriester, der alljährigen Wiederholung desselben Opfers; denn diese Wiederholung hatte eben ihren Grund in dem mangelhaften Wesen des alten Bundes. Der Verfasser sagt nun, das Gesetz, d. h. der alte Bund über-

haupt, habe „den Schatten der künftigen Güter, nicht das Bild der Dinge selbst.“ Der Schatten bildet den Gegenstand nur in seinen allgemeinsten Umrissen ab, und weiset stets auf einen festen Körper hin, der ihn wirft. So stellte auch der alte Bund in seinem Cultus und in seiner Cultusstätte die künftigen Heilsgüter des neuen Bundes nur als ein schwaches Schattenbild dar; als ein solches Schattenbild wies er aber fortwährend hin auf den, welcher der Inbegriff aller Heilsgüter des neuen Bundes war, auf Christum. Christus steht gleichsam im Mittage des großen Weltentages, und wirft seinen Schatten rückwärts über den ganzen alten Bund. Somit liegt also in diesem Ausdrucke *σκιά* der typische Charakter des alten Bundes schön ausgesprochen. Wie aber der Schatten nur im Lichte gesehen wird, und derselbe um so deutlicher und schärfer hervortritt, je heller das Licht ist, so erkennen wir den typischen Charakter des alten Bundes klar nur im Lichte des neuen Bundes. — Daß unter *μέλλοντα ἀγαθά* die uns in Christo zu Theil gewordenen Gnadengüter zu verstehen seien, gibt der ganze Zusammenhang genugsam an die Hand. Der Verfasser nennt sie *μέλλοντα*, weil er sie vom Standpunkte des alten Bundes aus betrachtet. Vgl. 9, 11. Das folgende *πραγμάτων* entspricht ganz dem *μελλόντων ἀγαθῶν*; wir müssen also auch darunter die Heilsgüter des neuen Bundes, die ja Thaten Gottes im eminenten Sinne sind, verstehen. Nun sollte man erwarten, daß der Verfasser gesagt hätte: *οὐκ αὐτὰ τὰ πράγματα*; er sagt aber: *οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*. Beim ersten Anblicke scheint es, als wenn hiernach auch der neue Bund nur Bilder gewähre, und sonach der alte Bund nur das Bild eines Bildes gewesen wäre. Dieß paßt aber durchaus nicht in den Beweisgang unsers Verfassers. Zum richtigen Verständniß dieses Ausdrucks gelangen wir, wenn wir den Gegensatz beachten, worin hier *σκιά* und *εἰκών* stehen. Bedeutet *σκιά* das Schattenbild, welches selbst wesenlos nur die äußern Conturen des Gegenstandes schwach darstellt, so bezeichnet im Gegensatze hierzu *εἰκών* das wahrhafte und wesenhafte Bild, welches das Wesen des Gegenstandes, den es ausprägt, in sich faßt. In diesem Sinne wird Christus 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* genannt als das wesenhafte Bild des Vaters. So gefaßt entspricht

unsere Stelle ganz der paulinischen Kol. 2, 17., wo der Apostel die alttestamentlichen Institutionen eine *σκιὰ τῶν μελλόντων* nennt im Gegensatze zu Christus, der *τὸ σῶμα* genannt wird. Wie dort *σκιά* und *σῶμα* sich entgegenstehen, so hier *σκιά* und *εἰκών*; es ist also *εἰκών* soviel als *σῶμα*. Man muß sich aber wohl hüten, daß man nicht hier *εἰκών* und dort *σῶμα* gradezu mit „Wesen" übersetzt, wie an unserer Stelle die syrische Version und auch Luther thun. Denn zunächst bezeichnet *εἰκών* und *σῶμα* immer nur das äußere Bild, den äußern Leib, der den Schatten wirft, und worin das innere Wesen enthalten ist und sich ausprägt, wie die menschliche Seele im Körper wohnt und sich darin ausdrückt. Und diese Bedeutung paßt hier so recht zur Bezeichnung der neutestamentlichen Oekonomie. Diese ist wirklich ein Bild, aber ein wesenhaftes, sie ist ein Körper, aber ein lebendiger, seelenvoller. Wir können uns das gegenseitige Verhältniß des alten und neuen Bundes am besten in ihren Sakramenten verdeutlichen. Auch der alte Bund hatte seine Sakramente, z. B. die Beschneidung, die Opfer; aber diese Sakramente waren bloße *signa*, welche die eigentliche res sacramenti, die innere Gnadenwirkung, bloß symbolisch-typisch andeuteten, dieselbe nicht in sich enthielten; die neutestamentlichen Sakramente sind *signa* und *res* zugleich; sie sind Symbole, die aber die himmlischen Dinge nicht bloß andeuten, sondern sie wirklich in sich tragen; aber immerhin sind es doch auch noch signa und nicht bloße res. In der jenseitigen Kirche hören alle signa auf, und es bleibt nur die *res*: Gott und Mensch in der innigsten Verbindung ohne Zeichen und Mittel. — Ueber *τοὺς προσερχομένους* vgl. zu 7, 25.; es entspricht dem hebr. הַקְּרוֹבִים und bezeichnet die „Opfernden" = *τοὺς λατρεύοντας*, vgl. V. 2. 9, 9.

V. 2 ff. Statt der Lesart *ἐπεὶ ἂν ἐπαύσαντο* des text. recept., womit unsere gedruckte Vulgata übereinstimmt, haben Lachm. und Tischend. nach weit überwiegenden Zeugen: *ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο* aufgenommen, welches auch einige alte Handschriften der Vulgata gelesen haben. Nach der ersten Lesart müssen wir übersetzen: „denn sonst würden sie ja aufgehört haben dargebracht zu werden." Nach der zweiten ist aber der

ganze Satz als Frage zu fassen: „Denn würden sie sonst nicht aufgehört haben dargebracht zu werden, weil die Darbringenden, einmal gereiniget, kein Bewußtsein der Sünden mehr hätten?" — Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten im Wesentlichen derselbe. Die Construktion παύομαι mit dem Particip, wo im Deutschen und auch im Lateinischen der Infinitiv gesetzt wird, ist ächt griechisch. Die Lesart schwankt zwischen κεκαθαρμένους (Tischendorf) von καθαίρειν und κεκαθαρισμένους (Lachmann) von καθαρίζειν. — V. 3. enthält dann den Gegensatz zu dem vorhergehenden διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας: „Aber grade in ihnen liegt alljährlich eine Erinnerung an Sünden." Der Sinn dieser beiden VV. ergibt sich leicht: Hätten, will der Verfasser sagen, die alttestamentlichen Opfer zur wahren Vollendung zu führen vermocht, so würden sie, nachdem dieses Ziel erreicht, aufgehört haben, dargebracht zu werden; aber weit entfernt, daß sie in dem Opfernden das Schuldbewußtsein tilgen konnten, erinnerten sie vielmehr durch ihre Wiederholung fortwährend an die Sünde, dienten also dazu, das Bewußtsein der Schuld immer wach zu erhalten. Grade mit dem jährlichen Versöhnungsopfer war ein öffentliches Sündenbekenntniß verbunden (vgl. 3 Mos. 16, 21.). Man könnte hier einwenden, die Opfer hätten die vergangenen Sünden wohl allerdings getilgt, allein es seien dennoch immer neue geschehen, die daher auch durch neue Opfer hätten getilgt werden müssen. Hierin aber zeigt sich grade das Mangelhafte der Sühnanstalten des alten Bundes. Die Sünde ist ihrer Wurzel nach nur Eine; in allen ihren Früchten, den einzelnen wirklichen Sünden, äußert sich nur auf die mannigfaltigste Weise der Eine große Abfall von Gott. Diese Ur- und Hauptsünde muß ein für alle Mal getilgt und überwunden werden; erst dann können allmählig die einzelnen Sünden gleichfalls wirksam ausgerottet werden. Geschieht dieß nicht, dann wird durch das Opfer bloß das Bekenntniß der Schuld und Strafwürdigkeit abgelegt. So liegt in diesen Worten zugleich ein Hauptzweck der alttestamentlichen Opfer angedeutet. — V. 4.: „Denn es ist unmöglich, daß das Blut der Stiere und Böcke Sünden tilge." Hier wird der Grund angegeben, warum die alttestamentlichen Opfer den

Menschen nicht vollenden, sein Schuldbewußtsein nicht tilgen konnten. Dieser Grund liegt in der Natur der alttestamentlichen Opfer selbst. Das Blut der Opferthiere, das selbst etwas Aeußeres war, konnte nach der Anordnung Gottes wohl äußere körperliche Reinheit, äußere Sühne vor dem Gesetze bewirken; allein von der Sünde d. h. ihrer Schuld, die etwas Inneres ist, befreien, vermochte es nicht. Denn das Thier konnte nicht wahrhaft stellvertretend für den Menschen eintreten, da sein Opfer kein freiwilliges, sein Leben kein äquivalentes, seine Stellvertretung keine durch natürliche und nothwendige Bande der Einheit und Gemeinschaft vermittelte war. Wahrhaft stellvertretend sühnen konnte nur das Opfer Christi, der, Gott und Mensch, sich selbst freiwillig für uns in den Tod gegeben, dessen Leiden und Sterben unendlichen Werth und ewige Geltung hat.

V. 5 ff. Dasselbe, was der Verfasser eben als in der Natur der alttestamentlichen Opfer begründet nachgewiesen hat, zeigt er hier aus einer alttestamentlichen Stelle. Deßhalb die Anknüpfung durch διό: „Darum spricht er bei seinem Eintritte in die Welt: „„Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet; an Brand- und Sündopfer hattest du kein Gefallen. Dann sprach ich: Siehe ich komme — in der Buchrolle ist von mir geschrieben — zu thun, o Gott! deinen Willen."" Das Citat ist genommen aus Ps. 40, 7. 8. Dieser Psalm ist nach seiner Ueberschrift und auch nach seinem Inhalte von David, und bildet in seinem ersten Theile ein reines Danklied. In feierlicher und dankerfüllter Stimmung preiset der heil. Sänger zuerst Gott für die Rettung, die er eben erfahren. Indem er sich dann an die vielfache Huld erinnert, die Gott ihm in seinem wechselvollen Leben so oft erwiesen hat, erwacht in ihm das Verlangen, seinem Herrn auf eine würdige Weise zu danken. Im Bewußtsein aber, daß das äußere Opfer dazu nicht ausreiche, gelobt er Gott das völligste Selbstopfer, das Opfer seines Willens. Da heißt es nun V. 7 f. nach dem Hebräischen: „Schlacht- und Speiseopfer wünschest du nicht, — die Ohren hast du mir durchbohret; Brand- und Sündopfer forderst du nicht — dann sprach ich: Siehe ich komme — in der Rolle des Buches ist es mir vorgeschrieben —, zu thun, o Gott! deinen Willen." Um

den Ausdruck: „die Ohren hast du mir durchbohrt", zu verstehen, müssen wir uns an die Verordnung erinnern, welche 2 Mos. 21, 5. gegeben wird. Dort wird bestimmt, daß jeder Knecht, wenn er sechs Jahre gedient habe, im siebenten solle freigelassen werden. „Sagt aber", heißt es weiter, „der Knecht: Ich liebe meinen Herrn und mein Weib und meine Kinder, ich will nicht frei werden, so führe ihn der Herr vor die Richter, und und stelle ihn vor die Thürpfosten, und durchbohre sein Ohr mit einer Pfrieme, und er soll sein Knecht sein ewiglich." Das Durchbohren des Ohres ist also eine bildliche Bezeichnung der Willigmachung, und der Sinn ist hiernach der: Nicht äußere Opfer, wie auch immer sie heißen mögen, sondern Gehorsam, willige Hingabe meiner selbst, hast du von mir verlangt, als Knecht hast du mich angenommen. Die LXX übersetzen aber den hebräischen Ausdruck: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי, „Ohren hast du mir durchbohrt" mit: *σῶμα κατηρτίσω μοι*, „einen Leib hast du mir bereitet." Daß sie das כָּרָה in der Bedeutung von *καταρτίζειν* nahmen, läßt sich rechtfertigen, da jüdische Interpreten ausdrücklich sagen, daß das Verbum כָּרָה drei Bedeutungen habe: „graben", „essen", und „bereiten." Aber woher das *σῶμα*, da es doch wörtlich *ὠτία* heißen müßte, wie es die Vulgata auch richtig in der Psalmstelle durch *aures* gibt? Einige meinen, die LXX hätten אָזְנַיִם, „Ohren", als pars pro toto gefaßt und in der Uebersetzung das Ganze für den Theil ausgedrückt. Allein mit Recht bemerkt Estius: „aures pro toto corpore per synecdochen accipi, nescio, an ullius idiomatis ferat consuetudo." Andere glauben daher, es sei durch ein bloßes Versehen der Abschreiber *σῶμα* aus *ὠτία* entstanden; und wirklich läßt sich ein solches Versehen leicht erklären, da das vorhergehende Wort *ἠθέλησας* mit einem *Σ* schließt, *TI* aber leicht mit einem *M* verwechselt werden kann. Wie aber auch immer diese Lesart entstanden sein mag, unser Verfasser hat sie gehabt, und grade für seinen Beweis, daß Christus durch das Eine Opfer seiner selbst alle Opfer des alten Bundes aufgehoben habe, ist das *σῶμα* bezeichnender als *ὠτία*: du hast mir einen Leib bereitet, den ich dir zum Opfer weihen soll. Im Grunde

bleibt aber der Sinn derselbe, wir mögen nach dem Hebräischen übersetzen: „Du hast mir die Ohren durchbohrt", oder nach dem Griechischen: „du hast mir einen Leib bereitet." Denn beide Ausdrücke bezeichnen zuletzt nichts Anderes, als die willige Hingabe seiner selbst an Gott, das freiwillige Selbstopfer, welches allein Gott wohlgefällig ist. — Die neuern Exegeten übersetzen den hebräischen Ausdruck: „du hast mir die Ohren *geöffnet*." Soll dieses soviel bezeichnen als: du hast mich willig gemacht, deine Befehle zu erfüllen, so fällt diese Deutung mit der eben gegebenen zusammen. Viele nehmen es aber in dem Sinne: „du hast es mir geoffenbart", und übersetzen hiernach: „Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gewollt — das hast du mir geoffenbart —; Brand- und Sündopfer u. s. w." Allein wohl kommt der Ausdruck גָּלָה א' in dem Sinne von „offenbaren" vor z. B. Job 33, 16., wo es die LXX mit ἀποκαλύπτειν νοῦν geben, nicht aber כָּרָה א'. Nichts aber berechtiget uns, beide Ausdrücke ohne Weiteres als gleichbedeutend zu nehmen. Dann läßt sich auch dieser Sinn weder mit der Uebersetzung der LXX noch mit der Anwendung, welche unser Verfasser von der Stelle macht, vereinigen. — Der Verfasser legt nun die Worte des Psalmes, welche David ursprünglich von *sich selbst* sprach, hier *Christo* in den Mund; denn daß zu λέγει als Subjekt ὁ Χριστός zu ergänzen ist, ergibt sich unzweifelhaft aus dem Zusammenhange. Und zwar soll Christus diese Worte gesprochen haben εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον, im *Begriff* in die Welt einzutreten d. h. bei seiner *Inkarnation* (vgl. Joh. 1, 9. 6, 14. 11, 27. Röm. 5, 12.). Was berechtigte ihn zu einer solchen Anwendung? Wiederum der durchaus vorbildliche Charakter des alten Bundes. David sprach diese Worte der vollen Selbsthingabe an Gott in einem Momente des Aufschwunges im Gebete, und da hatte das Wort auch für ihn eine gewisse Wahrheit. Denn im Gebete vollzieht bisweilen auch der unvollkommene Mensch, gehoben von der göttlichen Gnade, solche Selbstopfer. Aber dieses Selbstopfer soll nicht bloß in feierlichen Momenten in *Worten* dargebracht werden, sondern es soll sich auch in jedem Momente im *Leben* bethätigen. Der Mensch soll nicht bloß *sagen*: „O Gott! ich gebe mich dir hin mit Allem, was ich bin und habe", sondern

sein ganzes Leben soll wirklich ein fortwährendes Opfer vor Gott sein. Und in dieser Rücksicht enthalten die Worte des Psalmes im Munde Davids und im Munde jedes andern Menschen erst eine werdende Wahrheit. Bekennt David doch gleich darauf selbst, daß „seiner Sünden mehr sei, als Haare auf seinem Haupte." Im vollen Sinne gelten also diese Worte erst von dem, welcher von sich sagte: „Ich thue immerdar den Willen meines Vaters", und „das ist meine Speise, daß ich thue den Willen dessen, der mich gesandt hat." Erst in dem Munde Christi haben die Worte: „Opfer und Gaben hast du nicht gewollt; einen Leib aber hast du mir bereitet", ihre volle Geltung erhalten. Denn er ist Mensch geworden, um in vollkommener Hingabe seines eigenen Willens sein Leben zu lassen, und von dem ersten Augenblicke der Inkarnation an bis zu seinem Tode hat er sein ganzes Leben und seinen Leib selbst Gott zum Opfer dargebracht. David sprach also diese Worte nur als Vorbild Christi. Aehnlich Theodoret: *ταύτην μέντοι τὴν φωνὴν ὁ μακάριος λαμβάνει Παῦλος εἰς τὸν δεσπότην Χριστόν, καὶ μάλα εἰκότως· τῆς γὰρ ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν ἀπαρχὴ καὶ πρώτῳ* (lies *αὐτῷ πρώτῳ*) *πρέπει τὰ ἡμέτερα λέγειν καὶ ἐν αὐτῷ προτυποῦν ἃ παρ᾽ ἡμῶν προσήκει γενέσθαι.* — V. 6. Die beiden Ausdrücke *ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας* entsprechen den hebräischen עוֹלָה וַחֲטָאָה. Das חֲטָאָה, „Sündopfer", übersetzen die LXX mehrfach kurzweg durch *περὶ ἁμαρτίας* und daher die Vulgata „*pro peccato*" statt *sacrificium pro peccato*. — V. 7. Von *ἰδοὺ ἥκω* hängt der Infinitiv *τοῦ ποιῆσαι* ab. Diese Construktion des Infinitivs mit *τοῦ*, um die Absicht auszudrücken, ist in der heil. Schrift nicht selten, besonders bei Paulus und Lukas; kommt aber auch bei den besten Profanschriftstellern vor. Die ältern Philologen ergänzten *ἕνεκα* oder *χάριν*, was aber nicht nothwendig ist (vgl. Win. S. 290.). Die Worte *ἐν κεφαλίδι - - ἐμοῦ* sind als Parenthese zu fassen und entsprechen dem hebräischen בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי, „in der Buchrolle ist es mir vorgeschrieben." Unter „Buchrolle" haben wir dann zunächst das Gesetzbuch, den Pentateuch, zu verstehen. In dem Munde Davids haben also diese Worte den Sinn: „Siehe ich komme, o Gott, deinen Willen zu thun, wie es mir

im Gesetzbuche vorgeschrieben ist." Da nun aber die LXX das hebräische עָלַי mit περὶ ἐμοῦ übersetzen, so lag es nahe bei der Anwendung, die unser Verfasser von der Stelle auf Christum macht, diese Worte auf die alttestamentlichen Weissagungen vom Messias überhaupt zu beziehen. Und von diesen Weissagungen des A. T. müssen hier diese Worte verstanden werden. Das Wort κεφαλίς bezeichnet eigentlich das „Knöpfchen" an dem Stabe, um den das Buch gerollt wurde, dann die „Rolle" selbst. Die LXX übersetzen das hebräische מְגִלָּה, *volumen*, gewöhnlich durch κεφαλίς. Ueber ὁ θεός als Vokativ s. zu 1, 8. (Win. S. 164.)

V. 8 f. Hier gibt der Verfasser einen kurzen Commentar zu der angeführten Psalmstelle, die er fortan ganz als Worte Christi betrachtet. Er zerlegt die ganze Stelle ihrem Hauptinhalte nach in zwei Theile, stellt diese einander gegenüber und zieht dann daraus den Schluß: „Indem er zuerst sagt: „„Opfer und Gaben und Brand- und Sündopfer hast du nicht gewollt, noch Gefallen daran gehabt"" — dergleichen nach dem Gesetze dargebracht werden — spricht er dann: „„Siehe ich komme, deinen Willen zu thun."" Er hebt das Erste auf, um das Zweite zu setzen." Der Verfasser will sagen: Indem Christus in dem ersten Theile der angeführten Stelle ausspreche, Gott wolle keine Opfer und Gaben, keine Brand- und Sündopfer, und hierunter nur die alttestamentlichen Opfer verstanden werden könnten, indem er dann in dem zweiten Theile das Opfer seines Willens anbiete, so erhelle daraus, daß Christus die alttestamentlichen Opfer aufhebe, und an deren Stelle das Opfer seines Willens setze. Mit andern Worten: die volle Erfüllung des göttlichen Willens durch Christum setzt die Aufhebung der Gültigkeit der alttestamentlichen Opfer nothwendig voraus.

V. 10.: „Und in diesem Willen sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal." Die Präposition ἐν drückt hier die *causa efficiens*, das διά aber die *causa meritoria* aus. Wie überhaupt im N. T. das ganze Erlösungswerk auf den Vater zurückgeführt wird (vgl. Joh. 3, 16. Röm. 8, 32. Eph. 1, 4—10.), so auch hier. Der letzte Grund unserer Rechtfertigung und Heiligung

liegt in dem Willen des Vaters. Indem Christus diesen Willen seines himmlischen Vaters zu dem seinigen machte, und im Gehorsam sich selbst (hier: „seinen Leib" in Beziehung auf die Psalmstelle) darbrachte, hat er uns ein für alle Mal die Heiligung erworben. — ἐφάπαξ (vgl. 7, 27. 9, 2.) gehört zu ἡγιασμένοι und ist nur des Nachdrucks wegen an's Ende gesetzt. Wenn es zu προσφορᾶς gezogen werden sollte, wie Einige wollen, so müßte wohl der Artik. τῆς wiederholt sein. Tischendorf liest nach D***. E**. K. L. al. ἐσμὲν οἱ διὰ κ. τ. λ. Dann ist zu dem οἱ ein ἁγιασθέντες zu ergänzen: „Die wir durch die Darbringung - - geheiliget sind." Allein das οἱ ist wahrscheinlich ein durch gedankenlose Wiederholung des σμένοι von ἡγιασμένοι entstandener Schreibfehler.

V. 11 ff. Das V. 10. Gesagte wird jetzt weiter erörtert. Das einmalige Opfer Christi wird V. 11—14. nochmals mit den jüdischen immerfort sich wiederholenden Sündopfern verglichen und dann V. 15 ff. gezeigt, wie die durch das einmalige Opfer Christi für immer vollbrachte Heiligung der Menschen zusammen stimme mit der bereits oben (8, 8 ff.) aus Jeremias angeführten Verheißung eines neuen Bundes. — „Jeglicher Priester nämlich stehet täglich im Dienste, und bringet oftmals dieselben Opfer dar, welche niemals Sünden hinwegzunehmen vermögen. Dieser hingegen, nachdem er Ein Opfer für Sünden dargebracht, hat sich für immer gesetzet zur Rechten Gottes, fortan erwartend bis daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden." Da hier kein neuer Gedanke hinzugefügt, sondern bloß das vorher Gesagte erläutert wird, so nehmen wir das καὶ am besten in der Bedeutung von „nämlich." Die Lesart schwankt zwischen ἱερεύς und ἀρχιερεύς, da die äußern Zeugnisse für beide Lesarten fast von gleichem Gewichte sind und auch die innern Gründe keinen Ausschlag geben. Denn es ist ebenso wahrscheinlich, daß man wegen des καθ' ἡμέραν das ἀρχιερεύς in ἱερεύς verwandelte, als daß man nach der Analogie von 5, 1. 8, 3. ἱερεύς in ἀρχιερεύς veränderte. Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten im Grunde derselbe. Denn lesen wir ἀρχιερεύς, so müssen wir den Hohenpriester wegen des καθ' ἡμέραν als den Repräsentanten der ganzen Priesterschaft fassen. Lesen wir

aber ἱερεύς, so müssen wir dieses Wort kollektivisch nehmen und ebenfalls von der ganzen Priesterschaft überhaupt, den Hohenpriester eingeschlossen, verstehen. Die beiden VV. 11. und 12. stehen im fortwährenden Gegensatze. Dem ἕστηκε steht zuerst das ἐκάθισε gegenüber: der alttestamentliche Priester stand beim Tempeldienste, und drückte durch dieses Stehen sein Verhältniß als das eines Dieners aus; Christus aber sitzet als Herrscher. Ferner steht dem καθ' ἡμέραν das εἰς τὸ διηνεκές, welches wir am besten zu ἐκάθισε ziehen, entgegen: die alttestamentlichen Priester standen täglich von Neuem; Christus aber hat sich bleibend gesetzt. Endlich bildet τὰς αὐτάς einen Gegensatz zu μίαν: die jüdischen Priester brachten oftmals dieselben Opfer dar; Christus aber hat Ein Opfer gebracht, welches für immer genügt. — V. 13. In den Worten: „bis daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden", liegt eine Anspielung auf die bekannten Worte des Ps. 110, 1. Christus ist mit seinem Einen Opfer in das himmlische Heiligthum eingetreten, und hat sich dort als fortwährender Hoherpriester und Mittler der Menschen zur Rechten Gottes gesetzt, um fortan die Früchte seines Einen Opfers Allen zuzuwenden und Alle im Glauben sich zu unterwerfen. Ist dieses geschehen, hat er alle seine Feinde unterworfen und alle widerstrebenden Mächte und zuletzt auch den Tod vernichtet, dann wird auch sein Mittleramt aufhören, und Gott der Vater wird wieder, wie der Apostel 1 Kor. 15, 28. sagt, „Alles in Allem" sein, d. i. das Reich des Erlösers wird dann aufhören und das Reich Gottes wieder eintreten. — V. 14. Das γάρ bezieht sich auf das εἰς τὸ διηνεκές ἐκάθισε V. 12., welches hier näher begründet wird: Christus sitzt fortwährend zur Rechten des Vaters und hat nicht nöthig, wie die irdischen Priester, aus dem himmlischen Heiligthume wieder herauszutreten, um dann von Neuem wieder mit seinem Blute hineinzugehen, „denn durch Ein Opfer hat er für immer die, welche geheiliget werden, vollendet", und an uns liegt es nun, die Früchte dieses Einen und für immer gültigen Opfers uns anzueignen. Das Particip. Präsens ἁγιαζομένους bezeichnet die beständige Fortdauer und umfaßt alle Zeiten: Alle, die je geheiliget sind und geheiliget werden, sind und werden dieß nur durch das Eine Versöhnungsopfer Christi.

Treffend bemerkt zu diesen Worten v. Gerlach: „Ein Hauptmangel der Opfer des A. T. war der, daß sie sich bloß auf die einzelnen Sünden bezogen, die sie nicht tilgen, sondern stets nur wieder in's Gedächtniß bringen konnten; dagegen ist es der große Vorzug des Einen vollgültigen Opfers Christi, daß es alle Sünden aller Menschen, die eigentlich nur Eine große Sünde sind vor Gott, in Ewigkeit tilgt. Wenn wir an das vollgültige Opfer Christi glauben, so glauben wir nicht bloß, daß durch dasselbe alle Sünden, die wir bis dahin begangen haben, getilgt sind, sondern daß wir in Kraft seines Kreuzestodes mit ihm gekreuziget, in Kraft seiner Auferstehung mit ihm auferstanden sind, mit Einem Worte, daß alle Sünden, die wir begangen haben, uns vergeben sind, alle aber uns noch anklebende Sündhaftigkeit den Todesstoß schon empfangen hat, an dem sie nun gewißlich stirbt; dasselbe glauben wir aber von allen ächten Gliedern Christi, und somit sehen wir denn Alle, die an ihn glauben, durch sein Eines Opfer gereiniget von Sünden und mit ihm verherrlichet." Vgl. Röm. 6. Gal. 2, 19 f. Eph. 2, 5 f. Kol. 2, 13.

V. 15 ff. Daß nun das Eine Opfer Christi für immer genüge, wird hier zuletzt noch aus dem bereits oben (8, 8 ff.) angeführten Ausspruch des Propheten Jeremias 31, 31—34. nachgewiesen: „Zeuge ist uns aber auch der heilige Geist. Denn nachdem er gesagt hat: „„Das ist der Bund, den ich mit ihnen schließen werde nach jenen Tagen"", spricht der Herr: „„Geben werde ich meine Gesetze in ihre Herzen, und auf ihr Inneres werde ich sie schreiben; und ihrer Sünden und ihrer Ungerechtigkeiten werde ich nicht mehr gedenken."" In dem *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* wird der folgende Ausspruch auf seine letzte Quelle zurückgeführt. Der Verfasser zerlegt die Weissagung in zwei Theile; allein die Interpreten sind nicht einig, was zum ersten und was zum zweiten Theile gehöre. Da V. 17. den eigentlichen Gedanken, worauf es hier ankommt, enthält, und das *λέγει κύριος* auch beim Propheten steht, so lassen Einige den zweiten Theil erst mit V. 17. beginnen, und ergänzen davor ein *ὕστερον λέγει* oder *τότε εἴρηκεν*, was wirklich mehrere jüngere Handschriften lesen. Allein da das *διδοὺς νόμους κ. τ. λ.* schon zur Charakterisirung des neuen Bundes gehört, so ist es besser mit *λέγει*

κύριος den zweiten Theil zu beginnen und anzunehmen, daß der Verfasser diese Worte als eigene Citationsformel gebraucht.

V. 18. Hier der Schluß aus V. 17.: „Wo aber Vergebung derselben, da findet kein Opfer für Sünde mehr Statt“, d. h. hat Gott, wie der Prophet sagt, unsere Sünden vergessen, so hat er sie auch vergeben. Wo aber die Sünden vergeben sind, da hört die fortwährende Sühne von selbst auf. — *τούτων* bezieht sich auf das vorhergehende *ἁμαρτιῶν* und *ἀνομιῶν*.

Hiermit schließt der erste Haupttheil unsers Briefes. Der Verfasser hat jetzt seinen dogmatischen Beweis vollendet, hat gezeigt, daß der neue Bund rücksichtlich seines Mittlers, seines Hohenpriesters, seiner Cultusstätte und seines Opfers weit über den alten Bund erhaben sei. Auch Theodoret schließt hier den zweiten Tomus seines Commentars, und Theophylakt sagt an dieser Stelle: *ἀναπαύει μὲν τὸν δογματικὸν λόγον διδοὺς ἀναπαῦσαι τῷ ἀκροατῇ, εἰς τὸ ἠθικόν δὲ μεταβαίνει εὐκαιρότατα.*

Zweiter, paränetischer Theil.

(10, 19 — 13, 25.)

Der paränetische Theil des Briefes an die Hebräer, der sich enge an die vorhergehende dogmatische Erörterung anlehnt und fortwährend darauf zurückblickt, beginnt mit der Ermahnung zum treuen Festhalten am Glauben und an dem Bekenntnisse der christlichen Hoffnung. Um aber dieser Ermahnung mehr Kraft und Nachdruck zu geben, weiset der Verfasser seine Leser noch einmal, wie oben 6, 7 ff., hin auf das furchtbare Gericht, welches unfehlbar denjenigen treffen werde, der freiwillig gegen die erkannte Wahrheit sich verstocke und vom Glauben abfalle. Er erinnert sie dann an den Leidenskampf, den sie bereits in der ersten Zeit ihrer Bekehrung zum Christenthume rühmlichst durchgekämpft haben; sie dürfen also auch für die kurze Zeit, die noch zum Kampfe übrig ist, den Muth nicht sinken lassen hinblickend auf den herrlichen Lohn, der ihrer wartet. Denn feige Zaghaftigkeit führt zum Verderben, unerschütterlicher Glaube aber zum glorreichen Heile (10, 19—39.). Sofort geht der Verfasser dazu über, das eigentliche Wesen des Glaubens in wenigen aber treffenden Zügen zu charakterisiren, um daran die Erinnerung an die Glaubenshelden des alten Bundes zu knüpfen (11, 1—40.). An dem Beispiele ihrer Väter sollen sie lernen, was es heiße, fest an Gott glauben und in aller Leidensnoth auf ihn allein vertrauen. Jenen tapfern Zeugen der Vorzeit sollen sie an Glaubensmuth gleichzukommen suchen, mit gleicher Ausdauer sollen sie ausharren in dem Kampfe, der auch ihnen noch bevorsteht. Besonders aber müssen sie hinblicken auf Christus, das höchste Muster der Geduld, und wohl bedenken, daß alle Leiden, die uns hienieden treffen, in der Hand Gottes Mittel sind zu unserm Heile und

sichere Zeichen seiner väterlichen Liebe gegen uns (12, 1—11.). Nachdem der Verfasser dann noch einmal auf die Furchtbarkeit des Abfalls vom Glauben hingewiesen hat, fügt er einige specielle Ermahnungen zur Bruderliebe, zur Gastfreundschaft, Keuschheit u. s. w. hinzu (12, 12—29.). Persönliche Nachrichten, Segenswünsche und Grüße bilden den Schluß des Ganzen (13, 1—25.).

§. 11. Ermahnung zum festen Glauben und Warnung vor Abfall.

10, 19—39.

V. 19 ff. Durch οὖν wird die folgende Ermahnung enge an die vorhergehende Lehre von dem Hohenpriesterthume und dem Opfer Christi als eine Folgerung angeschlossen: „Da wir nun, Brüder, Zuversicht haben auf den Eingang in's Allerheiligste mit dem Blute Jesu, welchen er uns eingeweiht hat als einen frischen und lebendigen Weg durch den Vorhang d. i. durch sein Fleisch, und einen großen Priester über das Haus Gottes, so lasset uns hinzutreten mit wahrhaftem Herzen in der Fülle des Glaubens, besprengt an den Herzen (und gereiniget) vom bösen Bewußtsein und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser; lasset uns festhalten das Bekenntniß unserer Hoffnung unbeugsam — denn treu ist der, welcher die Verheißung gegeben hat — und uns einander ansehen zur Anreizung zur Liebe und zu guten Werken, indem wir nicht verlassen unsere Versammlung, wie Etlicher Gewohnheit ist, sondern uns ermahnen, und das um so mehr, als ihr den Tag nahen sehet." Vgl. die ähnliche Ermahnung 4, 14—16. Der Genitiv τῶν ἁγίων steht, wie 9, 8., statt εἰς τὰ ἅγια; und unter τὰ ἅγια ist auch hier wieder das Allerheiligste d. i. der Himmel zu verstehen. Das ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ kann zuerst mit παῤῥησίαν ἔχοντες verbunden werden; dann ist der Sinn: da wir wegen des einmal für uns vergossenen Blutes Christi die Zuversicht haben, da unsere Zuversicht in dem Blute Christi gegründet ist u. s. w. Besser ist es jedoch, den Ausdruck mit εἴσοδον zu verbinden; dann liegt darin wiederum eine Anspielung auf den alttestamentlichen

Opferkultus. Wie im alten Bunde der Hohepriester nicht ohne Blut im Namen des ganzen Volkes in's Allerheiligste treten durfte (9, 7.), so dürfen auch wir nicht ohne Blut uns dem wahren Gnadenthrone Gottes nahen. Anstatt aber, daß der jüdische Hohepriester mit fremdem Blute, mit Thierblut, eintrat, gehen wir ein mit dem kostbaren Blute Christi, welches er uns geschenkt hat, und welches wir im Glauben und in dem allerheiligsten Meßopfer zu dem Unsrigen machen. Mit diesem Blute können wir in gläubiger Zuversicht in das himmlische Heiligthum eintreten. — V. 20. Das Relat. ἥν bezieht man am natürlichsten auf das vorhergehende εἴσοδον; jedoch kann man es auch, wie die Vulgata thut, mit dem folgenden ὁδόν verbinden: „welchen Weg, den neuen und lebendigen, er uns geweiht hat u. s. w.“; oder noch deutlicher kann man es mit Erasmus so übersetzen: „ea via, quam dedicavit nobis recentem ac viventem.“ Ueber ἐγκαινίζειν s. 9, 18. Das Adjekt. πρόσφατος von πρό und σφάζω oder σφάττω heißt eigentlich „kurz zuvor, frisch geschlachtet“; dann überhaupt „neu, frisch“; vom Wege gebraucht bezeichnet es einen noch unbetretenen, eben erst geöffneten Weg. Christus ist unser Vorgänger und Führer geworden, er hat uns den Weg zum Himmel, der seit dem Sündenfalle verschlossen war, wieder geöffnet und durch sein Blut ihn eingeweiht; er ist selbst der Erste darauf gewandelt. Daß der Verfasser hier das ungewöhnliche Wort πρόσφατος und nicht etwa νέος gebraucht, ist gewiß nicht ohne Bedeutung. Wahrscheinlich liegt darin eine Anspielung auf den Tod, durch welchen Christus selbst für uns zu einem neuen Wege wurde. Das ζῶσαν ist nicht gleichbedeutend mit ζωοποιοῦσαν = „zum Leben führend“ oder mit μένουσαν = „bleibend“, wie es Chrysostomus nimmt, sondern behält hier seine ursprüngliche Bedeutung „lebendig.“ Christus, der da bleibet Hoherpriester in Ewigkeit, ist selbst der Weg, auf welchem wir in das himmlische Allerheiligste eintreten; denn er sagt selber von sich Joh. 14, 6.: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Vor διὰ τοῦ καταπετάσματος können wir der Deutlichkeit halber ἄγουσαν ergänzen: „der da führt durch den Vorhang.“ Christi Fleisch d. i. sein Leib wird hier der Vorhang vor dem himmlischen Allerheiligsten genannt, wiederum in Beziehung auf das jüdische

Heiligthum. Wollte nämlich der jüdische Hohepriester in's Allerheiligste eintreten, so mußte zuerst der Vorhang weggezogen werden, um den Weg zum Gnadenstuhle frei zu machen. Ebenso mußte bei unserm Hohenpriester, bei Christus, bevor er in's wahrhafte Allerheiligste eingehen konnte, die sinnliche Hülle, welche seine Gottheit barg, sein Fleisch, weggenommen werden. Daher zerriß auch nach Matth. 27, 51. beim Tode des Herrn der Vorhang vor dem abbildlichen Allerheiligsten des Tempels, um anzuzeigen, daß jetzt auch der Vorhang vor dem urbildlichen Allerheiligsten, dem Himmel, nämlich das Fleisch Christi gleichsam zerrissen und somit unserm Hohenpriester und mit ihm uns Allen der Eingang in dasselbe geöffnet sei. Aber dieser Eingang geht für Alle doch immerhin noch durch sein Fleisch; Christi verklärte Menschheit ist noch immer der wiewohl geöffnete Vorhang, durch welchen allein wir uns der Gottheit nahen können. Daraus folgt für das praktische Leben der wichtige Grundsatz, daß jene Ascese, welche will, daß wir den Menschen in Christo ganz außer Acht setzen und uns unmittelbar in die Gottheit versenken sollen, eine durchaus falsche ist. — V. 21. ist *ἱερέα μέγαν* nicht = *ἀρχιερέα*, sondern *μέγας* soll die Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters ausdrücken (vgl. 4, 14.). Unter *οἶκος τοῦ θεοῦ* haben wir hier nicht, wie oben 3, 2., die Gesammtheit der Gläubigen, welche gleichsam die Familie Gottes bilden, die Kirche, zu verstehen (Theodoret, Oekum., Estius u. A.), sondern das himmlische Heiligthum, das eigentliche בֵּית יְהוָה, über welches Christus als Hoherpriester waltet, wie der jüdische Hohepriester über die abbildliche Wohnung Gottes, das heil. Gezelt. So Theophylakt. — V. 22. Zu dem *προσερχώμεθα* ist entweder nach 7, 25. *τῷ θεῷ* oder nach 4, 16. *τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος* zu ergänzen: „Lasset uns hinzutreten zu Gott oder zu seinem Gnadenthrone." Uebrigens entspricht das *προσέρχεσθαι* so wie das gleichbedeutende *ἐγγίζειν* ganz dem hebräischen Worte קָרַב, welches der terminus solennis war für das Hinzutreten zum Heiligthume mit Opfern. Auch hier müssen wir also das Wort von dem Hinzutreten mit dem Opfer Christi, dem einzigen Opfer, welches der Christ hat, verstehen. Zu dem himmlischen Heiligthume dürfen wir aber

mit dem Opfer Christi nur hinzutreten: 1) μετὰ ἀληθινῆς — πίστεως. Die ἀληθινὴ καρδία bildet den direkten Gegensatz zur ὑπόκρισις, Heuchelei, bezeichnet also die in sich wahre, aufrichtige und einfältige Gesinnung, die mit der Armuth im Geiste d. i. mit der Demuth genau zusammenhängt. Die πληροφορία πίστεως bezeichnet aber den vollen, festen und unerschütterlichen Glauben, wodurch wir das Opfer Christi uns aneignen. Wir sollen hinzutreten: 2) ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας und λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ. Wir ziehen am besten (mit Lachm., Tischend.) beide Participia zu dem Verbum προσερχώμεθα und nicht das καὶ λελουμένοι zu dem folgenden κατέχωμεν, wozu man durch die Versabtheilung verführt werden könnte. Die Construktion ῥεραντισμένοι mit ἀπό ist eine Constructio praegnans. In dem Verbum ῥαντίζειν liegen nämlich die beiden Begriffe „besprengen" und „durch Besprengung reinigen", die hier beide ihre Anwendung finden. Also: „besprengt an den Herzen und gereiniget vom bösen Bewußtsein" d. i. vom Bewußtsein der Sünde. Uebrigens spielt der Verfasser hier an auf die Reinigung der levitischen Priester, welche mit Blut und Wasser geschah. Mit Blut wurden Aaron und seine Söhne bei ihrer ersten Einweihung zum Dienste besprengt (vgl. 2 Mos. 29, 21. 3 Mos. 8, 30.). So sind auch wir geistig gereiniget durch die innerliche Besprengung mit dem Blute Christi, welche dadurch geschieht, daß wir unsere Sünden erkennend, bereuend und beichtend mit Glauben in den Kreuzestod Christi eingehen. Ferner mußten die alttestamentlichen Priester, so oft sie in's Heiligthum gingen, an Händen und Füßen gewaschen sein (2 Mos. 30, 20 ff. 40, 30 ff.); namentlich mußte der Hohepriester am großen Versöhnungstage, ehe er in's Allerheiligste trat, seinen Leib in Wasser baden (3 Mos. 16, 4.). So müssen auch im neuen Bunde diejenigen, welche sich Gott nahen wollen, gewaschen sein mit reinem d. i. reinigendem Wasser durch das Bad der Wiedergeburt, durch die Taufe. — V. 23 f. Mit der Einfalt und Reinheit des Herzens und mit dem festen Glauben verbindet der Verfasser hier 3) die unerschütterliche Hoffnung und die thätige Liebe und hat so den ganzen Kreis der christlichen Grundtugenden genannt. Ueber ὁμολογία τῆς ἐλπίδος bemerkt Estius richtig: „*confessionem spei* vocat ipsam fidei

confessionem; non quod fidem cum spe confundat, sed quia, qui in baptismo fidem confitetur, simul etiam profitetur ea, quae sperat, nempe remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam." In der Parenthese: *πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος*, wird das *ἀκλινῆ* begründet. Unsere Hoffnung soll unerschütterlich und unbeugsam sein; denn ihr Grund ist die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes, die nicht wankt. — Der Verfasser ermahnt seine Leser, daß sie sich gegenseitig zur Liebe und zu guten Werken, welche die Früchte der Liebe sind, anregen sollen; ein heiliger Wetteifer in der thätigen Liebe soll sich unter ihnen kundgeben, damit so der Eine durch das Beispiel des Andern entzündet werde (das Wort *παροξυσμός* kommt sonst im N. T. nur in dem schlimmen Sinne von „Erbitterung" vor; vgl. Apstg. 15, 39., und das Zeitw. 1 Kor. 13, 5.). Zu diesem Behufe empfiehlt er ihnen dann V. 25. den Besuch der gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen und die brüderliche Ermahnung. Den Ausdruck *ἐπισυναγωγή* versteht man nämlich mit den griechischen Interpreten am besten von den gottesdienstlichen Versammlungen, in welchen die gegenseitige Ermunterung zur Liebe und zu guten Werken am besten stattfinden konnte. Die meisten lateinischen Exegeten nehmen *ἐπισυναγωγή* (Vulg. *collectio*) von der christlichen Gesellschaft d. i. von der Kirche überhaupt, und fassen dann das Ganze wegen des Folgenden als eine Warnung vor Abfall von der Kirche. Allein zu dieser Erklärung paßt weder das *ἑαυτῶν* (aggregationem nostri mutuam, Erasmus) noch auch das *καθὼς ἔθος τισίν*, denn der Abfall von der Kirche kann doch wohl nicht zur Gewohnheit werden. Auch läßt sich die erste Erklärung ganz gut mit der folgenden Warnung vor Abfall vereinigen. Denn aus der Lässigkeit im Besuche des Gottesdienstes konnte gar leicht zuletzt förmlicher Abfall vom Glauben entstehen. Das *ἑαυτῶν* steht mit Nachdruck statt des einfachen *ἡμῶν*. Es hat seinen verschwiegenen Gegensatz an den fremden d. h. den jüdischen religiösen Versammlungen, und enthält die Andeutung, daß dem Besuch der letztern die *τινές* den Vorzug gaben (Lünemann). — Der Verfasser will, die Leser sollen um so mehr sich gegenseitig ermuntern und ermahnen, „als sie den Tag herannahen sehen." Unter *ἡμέρα* können wir hier nur den Tag der Wiederkunft

des Herrn zum Gerichte verstehen, welcher Tag im N. T. ἡμέρα κυρίου oder ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, oder auch wie hier bloß ἡμέρα genannt wird (vgl. Joh. 8, 56. 1 Kor. 3, 13.). Bei den großen Fortschritten, welche das Christenthum in den ersten Zeiten machte, und bei ihrer glühenden Sehnsucht nach dem Heilande, dachten die ersten Christen den Tag der Wiederkunft des Herrn als nahe bevorstehend (vgl. zu 1 Kor. 15, 51. 1 Theff. 4, 15.). Und da damals vor dem letzten Kriege das jüdische Land von so manchen Trübsalen heimgesucht wurde, da überall Aufstände und Unruhen ausbrachen, von denen auch die Gläubigen viel zu leiden hatten, so erblickten diese darin die Vorzeichen des letzten Gerichts; sie glaubten in diesen Erscheinungen jene Zeichen der Zeit zu sehen, von denen der Herr (Matth. 24, 33.) vorausgesagt hatte, daß sie seiner Wiederkunft vorhergehen würden. Hierauf bezieht sich das βλέπετε ἐγγίζουσαν (vgl. zu Röm. 13, 11.).

V. 26 ff. Bei der vorhergehenden Warnung vor Lauheit im Besuche der gottesdienstlichen Versammlungen dachte der Verfasser an die Möglichkeit, daß diese Lauheit Manche sogar bis zum Abfalle vom Glauben führen könnte. Deßhalb weiset er noch einmal seine Leser hin auf die schrecklichen Folgen, welche eine Verstockung gegen die erkannte Wahrheit nach sich ziehe: „Denn wenn wir vorsätzlich sündigen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, so bleibt für Sünden kein Opfer mehr; vielmehr eine gar schreckliche Erwartung des Gerichts und Grimm des Feuers, welches die Widersacher verzehren wird." Diese Stelle ist ganz ähnlich der oben 6, 4 ff. bereits vorgekommenen. Beide Stellen ergänzen und erläutern sich gegenseitig. Bei dem ἁμαρτανόντων ἡμῶν denkt der Verfasser nicht an Sünde überhaupt, sondern an die Sünde κατ' ἐξοχήν, nämlich den Abfall vom Christenthume. Der Hauptnachdruck liegt auf ἑκουσίως und μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. Ersteres bezeichnet: „vorsätzlich" d. i. mit vollem Bewußtsein und voller Freiheit; Letzteres aber: gegen besseres Wissen und gegen die innere volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums. Das μετὰ τὸ λαβεῖν erhält seine nähere Exposition 6, 4 f. in den Worten: τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας - - αἰῶνος.

Dem dortigen *ἀδύνατον - - πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* entspricht hier das *οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία.* Wie wir aber dort bemerkten, daß die Unmöglichkeit der Wiedererneuerung solcher Menschen, welche die Gnade und Wahrheit des Christenthums einmal in sich erfahren haben und dann wieder abgefallen sind, weder der Allmacht Gottes noch auch der Macht der Kirche, alle Sünden zu vergeben, widerspreche, sondern der Grund hiervon lediglich in den Menschen selbst liege, die sich gegen die Wirkungen der Gnade verschließen und verhärten; ebenso ist es auch hier. Der Grund, warum es für solche, die vorsätzlich nach erkannter Wahrheit vom Glauben abfallen, kein Opfer mehr gibt, liegt nicht in der Unwirksamkeit des Einen Opfers Christi, denn dieß genügt für alle Sünden; sondern in den Menschen selbst. Der Früchte des Opfers Christi kann Niemand theilhaftig werden, als nur derjenige, welcher mit reumüthigem und gläubigem Herzen in das Opfer Christi eingeht und sich dasselbe aneignet. Es liegt aber eben in der Natur der hier beschriebenen Sünde, daß der Mensch, der sie begeht, dieß nicht will. In seinem freiwilligen Abfall vom Glauben liegt eben eine thatsächliche Verachtung des Opfers Christi. Wir lesen 4 Mos. 15, 27. folgende Verordnung, die unser Verfasser gewiß hier im Auge gehabt hat: „Wenn ein Mensch sündigt aus Versehen (בִשְׁגָגָה d. i. aus Unwissenheit, Schwachheit, Uebereilung; LXX: *ἀκουσίως*) so soll er eine Ziege darbringen als Sündopfer .... Wer aber sündiget mit aufgehobener Hand (בְּיָד רָמָה d. i. mit Frevel, vollem Bewußtsein und Ueberlegung = *ἑκουσίως*), der lästert Jehova, und diese Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke.“ Wie es also im alten Bunde für die ganz vorsätzlichen, frevelhaften theokratischen Sünden kein Sündopfer mehr gab, weil derjenige, der sie beging, von Jehova abfiel und von seinem Bunde sich freiwillig ausschloß, so ist es auch hier. Wer vorsätzlich vom Glauben und damit auch von der Kirche, in welcher Christus und sein Erlösungsopfer sich fortsetzt, abfällt, für den gibt es kein Opfer mehr, welches seine Sünden tilgen könnte. Im Grunde sagt also unser Verfasser hier nichts Anderes, als was wir durch den Satz: *Extra ecclesiam nulla salus*, ausdrücken. — V. 27. Zu dem *φοβερὰ δὲ*

ἐκδοχή ist aus dem Vorhergehenden ἀπολείπεται zu ergänzen. Das Indefinit. τίς bei Adjektiven der Qualität und Quantität dient häufig zur Verstärkung, indem es gleichsam das Unaussprechliche bezeichnet. So auch hier: „eine recht oder gar furchtbare Erwartung" (Win. S. 153.). Der Verfasser sagt nicht: „wohl aber bleibt übrig ein gar furchtbares Gericht", sondern: „eine gar furchtbare Erwartung des Gerichts." Durch diese subjektive Wendung will er ausdrücken, daß derjenige, welcher gegen sein besseres Wissen und Gewissen vom Glauben abfalle, in dem Bewußtsein seines Frevels bereits den Schrecken des künftigen Gerichts in sich trage, in dem nagenden Wurm seines Gewissens bereits einen Vorgeschmack habe von jener ewigen Qual, die seiner wartet. Das πυρὸς ζῆλος übersetzen Einige durch „Feuereifer" und verstehen dieß vom Zorne Gottes, der über die hartnäckigen Sünder dereinst losbrechen wird. Nach dieser Fassung läge der Hauptbegriff in ζῆλος und der Genitiv πυρός hätte nur adjektivische Bedeutung. Da aber das folgende Particip μέλλων sich grammatisch nicht nach ζῆλος, sondern nach πυρός richtet, so erhellt daraus, daß der Hauptbegriff in diesem Worte liegt. Es ist also darunter das höllische Feuer zu verstehen, dem in rhetorischer Personifikation „Eifer" oder „Grimm" zugeschrieben wird, um die Heftigkeit desselben zu bezeichnen.

V. 28 f. Daß der freiwillige, bewußte Abfall vom Glauben wirklich so schreckliche Folgen nach sich ziehe, wird hier durch einen Schluß *a minori ad majus* näher erläutert: „Hat Jemand das Gesetz Mosis aufgehoben, so stirbt er ohne Erbarmen bei zwei oder drei Zeugen: einer um wie viel schlimmern Strafe, meint ihr, wird der werth geachtet werden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten, das Blut des Bundes, worin er geheiliget ward, unrein geachtet und den Geist der Gnade gehöhnt hat!" — Der Sinn dieser beiden VV. ist kurz: Wenn schon der Abfall vom alten Bunde den körperlichen Tod nach sich zog, um wieviel schärfer wird der Abfall vom neuen Bunde bestraft werden! In dem δοκεῖτε appellirt der Verfasser an das eigene Urtheil der Leser. V. 28. hat der Verfasser ohne Zweifel die Verordnung 5 Mos. 17, 2—7. im Auge, wornach der Götzendiener, also der von Jehova und seinem Gesetze völlig Abgefallene, auf

Aussage zweier oder dreier Zeugen zum Thore hinausgeführt und dort gesteiniget werden sollte. Das ἀθετήσας hat die Vulgata richtig durch *irritam faciens* gegeben; denn es ist hier nicht von einer einzelnen Uebertretung eines speciellen Gesetzes die Rede, sondern von der Aufhebung des ganzen Gesetzes, welche durch Abfall von Jehova und seinem Bunde geschah. — V. 29. sagt der Verfasser nicht: „einer um wie viel schlimmern Strafe wird derjenige werth geachtet werden, welcher vom neuen Bunde abfällt"; sondern um seine Leser noch nachdrücklicher vom Abfalle abzuschrecken, legt er ihnen auseinander, was thatsächlich in einem solchen Abfalle liege. Wer vorsätzlich vom Glauben und von der Kirche abfällt, der tritt 1) denjenigen, welcher in der Kirche sich fortsetzt, mit Füßen, d. h. er behandelt ihn als eine unbrauchbare Sache, die man wegwirft und mit Füßen tritt. Und der, den er so auf's Aeußerste verschmäht und verhöhnt, ist der Sohn Gottes selbst. Der Abfall vom Glauben ist eine gradezu gegen den Sohn Gottes persönlich gerichtete Sünde. Estius: „Extremi contemptus indicium est, conculcare quempiam; infandi autem sceleris, id committere in filium Dei." Statt καταπατεῖν steht in der Parallelstelle 6, 6. παραδειγματίζειν. — Wie der alte Bund durch Thierblut, so ist der neue Bund eingeweiht durch das Blut Christi, welches, selbst heilig, die Kraft hat, den Menschen zu heiligen. Wer also von diesem Bunde abfällt, der zeigt 2) durch die That, daß er dieses Blut Christi für ein unreines (*pollutum*, Vulg.) und somit für unkräftig zur Heiligung halte; ein solcher sieht in Christi Tode nicht das Opfer für die Sünde der Welt, sondern bloß das Sterben eines mit Recht verurtheilten Verbrechers. Denn Jesus wurde deshalb des Todes schuldig erklärt, weil er sich selbst für Gottes Sohn erklärt hatte; war er es nicht, starb er also nicht eines freiwilligen Opfertodes, so war er mit Recht verdammt worden. — Wer nach einer vollen Erkenntniß der Wahrheit vom Glauben abfällt, der verhöhnt endlich 3) den Geist der Gnade d. i. den heil. Geist, der da ist der Spender der Gnade, welche Christus uns erworben hat. Denn zu einer wahren und lebensvollen Erkenntniß der christlichen Wahrheit kann der Mensch nur gelangen, wenn der heil. Geist ihn erleuchtet, wenn das äußere Wort der Kirche durch das innere Zeugniß des h. Geistes besiegelt wird.

Wer also nach erkannter Wahrheit gegen dieses innere Zeugniß des h. Geistes vom Glauben abfällt, der verhöhnt diesen h. Geist, zeiht ihn gleichsam der Lüge, begeht somit eine Sünde wider den h. Geist; und von dieser Sünde sagt unser Heiland, daß sie weder in diesem noch im andern Leben werde vergeben werden (Matth. 12, 31 ff.)

V. 30.: „Denn wir kennen ja den, der gesagt hat: „„Mein ist die Rache, ich will vergelten""; und wiederum: „„Richten wird der Herr sein Volk."" Zur Begründung der im vorigen V. angedroheten Strafe werden hier zwei Aussprüche der h. Schrift angeführt. Der Verfasser leitet diese Aussprüche ein mit den Worten: οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα, und deutet damit auf die Erfahrungen früherer Zeit hin, welche bereits bewährt haben, daß Gott seine Aussprüche erfüllt (vgl. 2, 2. Gal. 6, 7.). Die erste Stelle ist aus 5 Mos. 32, 35., aber weder genau nach dem Urtexte noch auch nach den LXX, sondern frei citirt; ihr Sinn ist: Mir steht es zu, zu strafen, und ich werde die Strafe ausführen. Das λέγει κύριος, was Lachmann hinter ἀνταποδώσω aufgenommen hat, fehlt in mehreren Handschriften und auch in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus Röm. 12, 19., wo eben dieselbe Stelle mit den nämlichen Worten citirt wird, herübergenommen. Die zweite Stelle findet sich gleich nach der vorhergehenden 5 Mos. 32, 36. Das κρινεῖ, hebräisch יָדִין, nehmen Estius u. A. in dem Sinne von „Recht schaffen": Gott wird seinem Volke gegen seine Widersacher Recht schaffen. Allein auch die erste Bedeutung „richten" gibt hier einen guten Sinn und paßt besser zum ganzen Zusammenhang: Auch über die Genossen seines eigenen Volkes wird Gott Gericht halten und diejenigen ausscheiden, welche demselben nicht wahrhaft angehören.

V. 31. Der Verfasser schließt seine Warnung vor Abfall vom Glauben mit dem ernsten Ausrufe: „Schrecklich ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!" — ζῶντος steht hier wieder, wie 3, 12., mit besonderm Nachdrucke. Der menschliche Richter kann höchstens mit dem Tode bestrafen und kann seine Strafe nicht über den Tod hinaus ausdehnen; Gott aber als der ewig Lebende kann ewig bestrafen. Daher sagt

auch der Heiland beim Luk. 12, 4 f.: „Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib tödten, und darnach nichts mehr thun können. Fürchtet den, welcher, nachdem er getödtet hat, auch Macht hat, in die Hölle zu werfen.“ Wenn nun David 2 Sam. 24, 14. sagt: „Besser ist es, daß ich falle in die Hände Gottes, als in die Hände der Menschen“, so widerspricht dieß unserer Stelle nicht. Denn David sprach diese Worte im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, die dem bußfertigen Sünder eine sichere Zufluchtsstätte ist; hier aber ist die Rede von den verstockten Sündern, welche der unerbittlichen Gerechtigkeit Gottes anheimfallen.

V. 32 ff. Ganz ähnlich wie der Verfasser oben 6, 9 ff. von dem schneidendsten Ernste zur sanftesten Milde übergeht, geht er auch hier in rascher Wendung von der ernsten Warnung vor Abfall dazu über, seine Leser auf ihre frühern Beweise von Standhaftigkeit und Liebe zurückzuweisen, um sie so zum muthigen Festhalten am Glauben zu ermuthigen. Die ganze Wendung zeugt von dem feinen, psychologischen Takte unsers Verfassers. Er sagt: „Erinnert euch aber der frühern Tage, in welchen ihr nach eurer Erleuchtung großen Leidenskampf bestanden habet, indem ihr theils durch Beschimpfungen und Drangsale zum Schauspiel wurdet, theils Solchen, denen es also ging, Theilnahme bewiesen habet.“ Bei der Erinnerung an die Leiden und Drangsale, welche die Leser in der ersten Zeit nach ihrer Erleuchtung d. i. nach ihrer Bekehrung zum Glauben (vgl. 6, 4.) erduldet haben, hat der Verfasser wohl die ersten Christenverfolgungen im Auge, wie sie nach der Steinigung des Stephanus von Zeit zu Zeit in Jerusalem und in der Umgegend ausbrachen. — V. 33. Das τοῦτο μέν — τοῦτο δέ in der Bedeutung von „theils — theils“ ist klassisch, kommt aber im N. T. nur hier vor. Das Verb. θεατρίζειν, gewöhnlich ἐκθεατρίζειν, heißt eigentlich „auf's Theater bringen“, dann: „der öffentlichen Beschimpfung Preis geben.“ Vgl. 1 Kor. 4, 9.: θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ. — Wie die Leser ihre Theilnahme gegen Andere bewiesen, und worin ihre Leiden und Drangsale zum Theil bestanden haben, sagt V. 34.: „Denn ihr habet sowohl den Gefangenen Mitleid bewiesen, als auch den Raub eurer Güter mit Freuden

aufgenommen, wohl wissend, daß ihr eine bessere Habe besitzet und eine bleibende." Die Recepta liest hier τοῖς δεσμοῖς μου: „ihr habet meinen Banden Mitleid bewiesen." Wäre diese Lesart die richtige, so gäbe sie ein bedeutendes Argument ab für die paulinische Abfassung unsers Briefes. Allein die wichtigsten Handschriften A. D*. (B. C. sind hier defekt) und Versionen, auch die Vulgata, ferner Chrysost., Theodor., Oekumen. haben τοῖς δεσμίοις. Auch die Stelle 13, 3., wo der Verfasser ermahnt: μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων, spricht für diese Lesart. Leicht konnte δεσμίοις in δεσμοῖς korrumpirt und μου aus Erinnerung an paulinische Stellen z. B. Phil. 1, 13. hinzugefügt werden (vgl. Philem. V. 10., wo ebenfalls das μου späterer Zusatz ist). — Den Raub ihrer Güter haben die Leser nicht bloß geduldig, sondern sogar „mit Freuden" ertragen. Das μετὰ χαρᾶς erhält dann seine nähere Erläuterung in dem folgenden Participialsatze: γινώσκοντες κ. τ. λ. Mit Freuden dulden kann nur derjenige, der da weiß, daß alle um Gottes und Christi willen hienieden ertragene Leiden im andern Leben tausendfältig werden vergolten werden; der Ungläubige kann es höchstens zu einer stoischen Gefühllosigkeit bringen. Die „bessere und bleibende Habe", wovon hier die Rede ist, ist der Besitz der ewigen Seligkeit (vgl. Matth. 6, 19 f. Luk. 12, 33.) Das μένουσαν steht am Ende des Nachdrucks wegen: statt der vergänglichen irdischen Güter wird ihnen eine bleibende Habe zu Theile werden. Was die Lesart in diesem letzten Satztheile angeht, so hat die Recepta ἑαυτοῖς, welches als Dat. commodi: „für euch" zu fassen, und am Ende ἐν οὐρανοῖς. Lachmann hat aber den Accusativ ἑαυτούς aufgenommen und das ἐν οὐρανοῖς gestrichen, und mit dieser stark verbürgten Lesart stimmt genau die Vulgata überein.

V. 35 f. Eine aus dem Vorhergehenden gefolgerte Mahnung: „So lasset denn eure Zuversicht nicht fahren, welche große Belohnung gewährt." Da die Leser schon in der ersten Zeit nach ihrer Bekehrung eine so große Standhaftigkeit bewiesen haben, so sollen sie auch fernerhin ihre freudige Zuversicht (παῤῥησία) nicht verlieren, da diese Zuversicht, dieses feste Vertrauen auf Gott, herrlich werde belohnt werden, nämlich durch die Erfüllung ihrer Hoffnung. „Denn" setzt der Verfasser die

vorhergehende Ermahnung begründend V. 36. hinzu, „Ausdauer habet ihr nöthig, damit ihr durch Erfüllung des Willens Gottes die Verheißung (d. i. das verheißene ewige Erbe, vgl. 9, 15.) davontraget.“ Gott will, daß wir die Leiden und Bedrängnisse dieser Welt geduldig ertragen, und nur dem standhaften Dulder hat er den ewigen Lohn verheißen.

V. 37 f. Fernere Begründung der Ermahnung zur Standhaftigkeit durch Hinweisung auf die nahe bevorstehende Wiederkunft des Herrn, die der Verfasser mit einer prophetischen Stelle des A. T. in Verbindung bringt: „Denn noch eine kleine, kleine Weile, „„der da kommen soll wird kommen und nicht verziehen; mein Gerechter aber wird durch den Glauben leben, und wenn Einer sich zaghaft zurückzieht, so hat meine Seele kein Gefallen an ihm.““ Der Ausdruck *μικρὸν ὅσον ὅσον* heißt eigentlich: „ein wenig, wie sehr, wie sehr!“ d. i. ein ganz klein wenig. Das *μικρὸν* ist Accusativ auf die Frage: wann? und die Wiederholung des *ὅσον* dient, um den Superlativ auszudrücken. Die LXX haben denselben Ausdruck Jes. 26, 20. als Uebersetzung des hebräischen Ausdrucks כִּמְעַט־רֶגַע. — *ὁ ἐρχόμενος* ist eine häufige Bezeichnung des Messias im A. T. (vgl. Dan. 7, 13. Zach. 9, 9. Mal. 3, 1.). Wie der künftige Erlöser, auf welchen Israel harrte, nach Ps. 2, 2. „Messias“, d. i. der Gesalbte, genannt wurde, so auch kurzweg „der Kommende.“ Vom A. T. ging diese Benennung dann in's N. T. über (vgl. Matth. 11, 3. Luk. 7, 19.). Das Partic. Präsens ist in der Bedeutung des Futuri zu fassen; daher übersetzt die Vulgata richtig: „*qui venturus est.*“ Wiederum liegt, wie in V. 25., so auch in diesen Worten die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi ausgesprochen. Der Herr hatte (Matth. 24, 36.) selber gesagt, den Tag und die Stunde des Gerichts wisse Niemand, auch die Engel nicht, als der Vater allein. Ueber die Zeit der Wiederkunft Christi hatten also die h. Schriftsteller des N. T. keine höhere Belehrung empfangen; und in den Drangsalen, welche die ersten Christen um des Glaubens willen zu erdulden hatten, und in der Liebe, wovon sie gegen ihren Erlöser glüheten, wuchs ihre Sehnsucht und mit der Sehnsucht auch die Erwartung seiner baldigen Wieder-

kunft. Die Worte: ὁ ἐρχόμενος - - ἐν αὐτῷ, sind genommen aus Habak. 2, 3 f. Dort ist die Rede von der Weissagung über die von Gott beschlossene Vernichtung der Chaldäer, der Feinde Israels. Der Prophet, tief betrübt durch den scheinbaren Sieg der Gottlosen über die Gerechten und harrend auf die Rache Gottes, steigt auf die Warte und sieht der Offenbarung Jehova's entgegen: „Auf meiner Warte", heißt es, „werd' ich stehen, werde mich stellen auf die Veste, und werde spähen zu schauen, was er mir sagen wird, und was ich erwiedern werde zu meinem Beweise." Der Prophet empfängt nun das Orakel: „Und Jehova antwortete mir und sprach: Schreib das Gesicht und grabe es in die Tafeln, auf daß eile, der es liest (d. i. schreibe deutlich, daß der Leser es schnell lesen könne); denn noch ist das Gesicht (חָזוֹן) zur bestimmten Frist, aber es schnaubt zum Ende und täuschet nicht. Sollte es auch zögern, so harre sein; denn kommen wird es gewiß und nicht zurückbleiben." Diese letzten Worte, welche nach dem hebräischen Texte auf das prophetische Gesicht sich beziehen, haben die LXX durch ihre Uebersetzung: ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ, auf die erste Ankunft des Messias bezogen, und unser Verfasser deutet sie auf die zweite Ankunft, auf die Wiederkunft Christi am Ende der Tage. Die LXX sowohl als auch unser Verfasser konnten sich diese Beziehung erlauben; denn das specielle Gericht Jehova's über die Chaldäer, wovon in der prophetischen Stelle zunächst die Rede ist, war nur ein Vorbild und Vorspiel des allgemeinen Gerichts, welches bei der ersten Ankunft des Erlösers in der Ueberwindung der Sünde begann (vgl. Joh. 3, 19. 8, 12. 16, 8. 11.) und in der völligen Ausscheidung und Bestrafung der Sünder bei der Wiederkunft Christi endet. Das Weltgericht vollzieht sich durch alle Jahrhunderte, tritt nur in einzelnen Perioden deutlicher hervor als in andern. — Die beiden Glieder des V's 38. stehen im Hebräischen und bei den LXX in umgekehrter Ordnung. Im Hebräischen ist dieser V. sehr dunkel; wahrscheinlich müssen wir ihn so übersetzen: „Siehe! aufgeblasen (oder vermessen) und nicht recht ist seine (des Gottlosen) Seele; der Gerechte aber wird durch seinen Glauben (d. h. durch seine gläubige Zuversicht auf die göttliche Verheißung) leben." Das Wort עֻפְּלָה,

welches wir von עָפַל, *tumuit*, herleiten müssen, und demgemäß mit „aufgeblasen" übersetzt haben, haben die LXX wahrscheinlich von עָלַף, „bedecken, verhüllen", abgeleitet, und mit *ἐὰν ὑποστείληται*, „wenn er sich scheu zurückzieht, sich zaghaft verbirgt", übersetzt; und statt נַפְשׁוֹ unsers jetzigen Textes müssen die LXX נַפְשִׁי gelesen haben, da sie *ἡ ψυχή μου* übersetzen. Für unsern Verfasser aber war die Uebersetzung der LXX ganz passend, um zur Standhaftigkeit im Glauben und zum muthigen Bekenntnisse desselben zu ermahnen. Außer der Umstellung der Versglieder weicht unser Verfasser von den LXX noch darin ab, daß diese haben: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται*, „der Gerechte wird durch den Glauben an mich leben"; wohingegen wir hier nach der verbürgtesten Lesart haben: *ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται*, „mein d. i. der mir angehörende Gerechte wird durch den Glauben leben." Uebrigens ist nach dem ganzen Gedankengange *ἐκ πίστεως* mit *ζήσεται* zu verbinden und nicht mit *δίκαιος*, wie Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Denn es soll hier nicht wie dort angegeben werden, wodurch Jemand *δίκαιος* wird, sondern wodurch er der *ἐπαγγελία* oder, was dasselbe ist, der *ζωὴ αἰώνιος* theilhaftig wird.

V. 39.: „Wir gehören aber nicht dem zaghaften Zurückziehen, sondern dem Glauben an zur Erwerbung des Lebens." — *εἶναι* mit dem Genitiv der Eigenschaft bezeichnet „angehören." Die Eigenschaft wird gleichsam als die Besitzerin gedacht, der Jemand als Eigenthum angehört. Die Vulgata hat zu den Genitiven *ὑποστολῆς* und *πίστεως* ein *υἱοί* ergänzt: „*Non sumus filii substractionis, sed fidei.*" Der Ausdruck *ὑποστολῆς* entspricht dem vorhergehenden *ὑποστείληται*; und das *εἰς περιποίησιν ψυχῆς* dem vorhergehenden *ζήσεται*. Der Sinn ist: Wir, die wir gläubig geworden und schon so manchen Leidenskampf für den Glauben ausgehalten, dürfen uns nicht zaghaft zurückziehen — dieß würde uns zum Verderben gereichen, da es heißt, daß Gott an Solchen, die zaghaft sich zurückziehen, kein Gefallen habe —; sondern fest müssen wir am Glauben halten, um so das ewige Leben zu erwerben; da es wiederum heißt, daß der Gerechte durch den Glauben leben werde.

§. 12. Begriff des Glaubens und Beispiele des Glaubens aus dem A. T.

11, 1—40.

Der Verfasser hat im Vorhergehenden seine Leser zum standhaften Glauben ermahnt, theils durch Hinweisung auf die Natur und schrecklichen Folgen des Abfalls, theils durch Zurückweisung auf ihre früher bewiesene Standhaftigkeit im Leiden. Er hat dann gesagt, daß nur gläubiges Vertrauen und Festigkeit in demselben des verheißenen Lohnes theilhaftig mache, und die Worte des Propheten angeführt, daß der Gerechte durch den Glauben zum wahren Leben gelange. Zuletzt hat er diese Ermahnung geschlossen mit den Worten: „Wir gehören dem Glauben an zur Erwerbung des Lebens." Zur Erklärung dieser letzten Worte und zur Unterstützung der ganzen vorhergehenden Ermahnung geht nun der Verfasser dazu über, das Wesen des Glaubens zu erörtern und zu zeigen, wie im Glauben das Gehoffte, hier speciell das verheißene ewige Leben, im Keime schon enthalten sei, wie der Glaube seiner Natur nach auf das Unsichtbare gehe, und uns hiervon gewiß mache. Dieses wird dann an konkreten Beispielen aus dem A. T. weiter nachgewiesen.

V. 1. Was zuerst die grammatische Auffassung dieses V's angeht, so haben einige neuere Ausleger ἔστιν als Verb. substant. in der Bedeutung „es gibt", und ὑπόστασις und ἔλεγχος als Appositionen zu πίστις gefaßt. Sie setzen dann nach πίστις ein Komma und übersetzen: „Es gibt aber einen Glauben, eine Zuversicht dessen, was gehofft wird, eine Ueberzeugung von Dingen, die nicht gesehen werden." Hiernach will der Verfasser in diesem V. bloß das Vorhandensein eines solchen Glaubens, wie er ihn beschreibt, bezeugen und im Folgenden an alttestamentlichen Beispielen nachweisen. Für diese Deutung beruft man sich darauf, daß ἔστιν an der Spitze des Satzes steht und πίστις keinen Artikel hat. Allein ἔστιν kann auch als bloße Kopula im Anfange stehen, und gibt dann der Rede einen besondern Nachdruck (vgl. 1 Tim. 6, 6. Luk. 8, 11. Matth. 13, 57. u. a. St.); und was die Weglassung des Artikels bei πίστις angeht, so stehen die Abstrakta πίστις, ἀγάπη, δικαιοσύνη u. a. im N. T. häufig ohne Artikel. Vgl. Win. S. 108 f. Am

meisten aber spricht gegen diese Deutung der ganze Zusammenhang. Wie schleppend wäre es, wenn der Verfasser nach der ernsten Ermahnung zum Glauben und zum standhaften Verharren in demselben jetzt dazu überginge nachzuweisen, daß wirklich ein solcher Glaube existire, der eine volle Zuversicht von dem Gegenstande der Hoffnung und eine feste Ueberzeugung von Dingen, die wir nicht sehen, gewähre! Viel passender ist die Annahme, daß der Verfasser von der Nothwendigkeit des Glaubens, von welcher er vorher gesprochen, hier dazu übergehe, das eigentliche Wesen, die Natur des Glaubens zu erörtern. Wir nehmen also πίστις als Subjekt, ὑπόστασις und ἔλεγχος als Prädikat und ἔστι als Kopula. Es kommt dann hauptsächlich darauf an, die richtige Bedeutung der beiden Wörter ὑπόστασις und ἔλεγχος zu finden. Was nun zunächst das Wort ὑπόστασις angeht, so ist uns dieses schon zweimal in unserm Briefe vorgekommen: zuerst 1, 3., wo der Sohn χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ genannt wird; dann 3, 14., wo es heißt: „denn Genossen Christi sind wir geworden, wenn anders wir τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως bis zum Ende festbehalten.“ In der ersten Stelle haben wir das Wort in der Bedeutung von „Substanz, Wesen, οὐσία“ nehmen müssen; in der andern aber in dem Sinne von „Bestand, *subsistentia*.“ Außer diesen beiden Bedeutungen hat aber das Wort ὑπόστασις bei den LXX häufig die Bedeutung: „feste Zuversicht, *fiducia*“, z. B. Ps. 39, 8. Ruth. 1, 12., wo es für das hebräische תּוֹחֶלֶת und תִּקְוָה steht. Alle drei Bedeutungen hangen innerlich genau zusammen und können hier angewandt werden. Uebersetzen wir zunächst: „der Glaube ist die Zuversicht dessen, was gehofft wird“, so paßt dieser Sinn recht gut zum ganzen Gedankengange. Vorher hat der Verfasser ermahnt, das Vertrauen und die Geduld festzuhalten; denn nur dadurch würden sie des verheißenen Lohnes theilhaftig werden, da es beim Propheten heiße, daß der Gerechte aus dem Glauben lebe. Dieser Glaube, fährt er nun hier fort, ist eben die Zuversicht auf das, was gehofft wird, was also noch in der Zukunft liegt, wie z. B. die vollständige Erscheinung des verheißenen Heiles bei der glorreichen Wiederkunft Christi. — Nehmen wir ὑπόστασις in seiner ersten ursprüngli-

chen Bedeutung von „Unterlage, Fundament, Subsistenz", so gibt auch diese hier einen guten Sinn: der Glaube ist die Unterlage, das Fundament des Gegenstandes, auf welche unsere Hoffnung gerichtet ist; denn was gehofft werden soll, muß zuerst als daseiend geglaubt werden (vgl. V. 6.). Wenn Gott der Gegenstand unsrer Hoffnung sein soll, so müssen wir zuerst an sein Dasein glauben. Der Glaube ist also für den Menschen d. i. subjektiv das Fundament, worauf für ihn der Gegenstand der Hoffnung ruht. — Am tiefsten und gehaltvollsten wird aber der Sinn, wenn wir mit den griechischen Interpreten und dem h. Thomas das Wort *ὑπόστασις* hier in der Bedeutung von *οὐσία*, *substantia*, Wesenheit, nehmen: „Der Glaube ist die Substanz der zu hoffenden Dinge." Hiernach ist der Glaube in Beziehung auf Gott und göttliche Dinge kein bloßes Produkt des menschlichen Verstandes, sondern etwas Wesenhaftes, etwas Lebendiges. Im Glauben wird der gehoffte Gegenstand seiner Substanz nach wirklich erfaßt, in ihm ist das Gehoffte dem Keime nach beschlossen. Wie in einem Keime der ganze Baum virtuell präformirt liegt und es bei ihm nur der Entwicklung und Entfaltung bedarf, eben so liegt im Glauben das Gehoffte schon keimartig enthalten; der Glaube als Virtus infusa gibt den noch nicht in die Erscheinung getretenen Dingen in uns wahre Realität. So z. B. erfaßten die frommen Väter des alten Bundes im Glauben wirklich den Gegenstand ihrer Sehnsucht und Hoffnung, nämlich Christum, und anticipirten so im Keime die Erlösung; der Glaube enthielt also wirklich für sie das Gehoffte seiner Substanz nach. Sehr schön spricht über diese Worte der h. Thomas (Sum. 2. 2. quaest. 4 art. 1. c.): „*Substantia* solet dici prima inchoatio cuiuscunque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiae, quia scilicet primum, quod in nobis est de scientia, sunt huiusmodi principia et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur *fides esse substantia rerum sperandarum*, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione verita-

tem, cui per fidem adhaeremus.“ Ebenso der h. Anselmus: „Res sperandae sunt gloria, beatitudo, requies, aeternitas et eiusmodi, et earum substantia dicitur esse fides, quia iam facit in corde nostro per certitudinem credulitatis eas substare i. e. esse et immobiles permanere.“ In demselben Sinne sagt der h. Bernhard: „Der Glaube erfasset, was zuletzt kommt, die Ewigkeit selbst schließt er im Schooße ein.“ Man kann hier auch vergleichen, was der Verfasser oben (6, 6.) von dem wahrhaft Gläubigen sagt, daß er die Verheißungen Gottes und die Kräfte der künftigen Welt koste. — Das zweite Wort, welches hier besonders in Betracht kommt, ist ἔλεγχος. Herkommend von ἐλέγχειν „überführen, an's Licht ziehen“, bezeichnet es „Ueberführung, Beweisung, Ueberzeugung.“ Die Uebersetzung der Vulgata: „*argumentum*, Beweis“, ist nicht genau; denn ἔλεγχος bezeichnet das, was durch das argumentum bewirkt wird. Besser also wäre *convictio*, womit der h. Augustin das Wort übersetzt. Also der Glaube ist „die Ueberzeugung (die volle Gewißheit) von Dingen, die nicht gesehen werden“; und diese Gewißheit, welche der Glaube in sich schließt, ist die größte, welche der Mensch hier auf Erden von Gott und göttlichen Dingen erreichen kann, eben weil sie auf die unfehlbare Auctorität Gottes sich gründet. Ebenso, wie unser Verfasser, spricht auch der heil. Augustin vom Glauben: „Quid est fides? Credere quod non vides; huius fidei merces est videre, quod credis.“ — Der Begriff von οὐ βλεπόμενα ist umfassender als der von ἐλπιζόμενα. Alles, was man mit göttlicher Hoffnung hofft, ist unsichtbar: „*quod enim videt quis, quid sperat?*“ sagt der Apostel (Röm. 8, 24.), aber nicht umgekehrt hofft man alles Unsichtbare. — Wenngleich nun diese Worte unsers Verfassers keine eigentliche Definition des Glaubens im wissenschaftlichen Sinne enthalten, sondern nur eine Beschreibung desselben, so sind doch alle Definitionen, die man vom christlichen Glauben geben kann, darin enthalten und kommen zuletzt darauf zurück. Der heil. Thomas definirt hiernach den Glauben, als einen „habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.“ Der christliche Glaube ist also nicht ein bloßes menschliches Fürwahrhalten, durch wissenschaftliche Beweise hervorgebracht, sondern er ist ein lebendiger Herzenseindruck, er

ist Kraft und Leben, von Gott geschenkt; er ist Anticipation der Zukunft und Aufnahme der lebendigen göttlichen Wahrheit in uns.

V. 2. Dieser V. bildet den Uebergang zu den folgenden Glaubensbeispielen des A. T. Das γάρ ist explicativ: „In diesem nämlich haben die Alten ein gutes Zeugniß erhalten.“ Das Verb. μαρτυρεῖσθαι steht hier, wie oft im N. T., speciell von einem guten Zeugnisse (vgl. 1 Tim. 5, 10. Apstg. 6, 3. 10. 22. u. a. St.). — οἱ πρεσβύτεροι entspricht ganz dem hebräischen הַקַּדְמֹנִים „die Alten“ d. i. die Vorfahren (Matth. 15, 2.). Der Sinn ist: Ein solcher Glaube, wie er eben beschrieben ist, läßt sich bei den Vorvätern nachweisen, deren Glaube auch auf ein noch nicht Vorhandenes, auf ein Zukünftiges und Unsichtbares ging und dieses im Keime in sich schloß, und eben durch einen solchen Glauben erwarben diese sich Gottes Wohlgefallen und Gnade.

V. 3. Bevor der Verfasser die einzelnen Glaubensbeispiele des A. T. anführt, geht er auf den Anfangspunkt der Geschichte überhaupt zurück, nämlich auf die Schöpfung der Welt, um an dieser zu zeigen eines Theils, daß der Glaube nothwendig, andern Theils, daß derselbe ein ἔλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων sei: „Durch Glauben erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort bereitet ist, so daß nicht aus Erscheinendem das, was gesehen wird, entstanden ist.“ — In πίστει νοοῦμεν bezeichnet der Dativ das Medium, gleichsam das Organ, wodurch das Erkennen geschieht. Schon das Lernen natürlicher Dinge beruht zuletzt auf Glauben: „addiscentem oportet credere“, sagt Aristoteles. Um so mehr ist dieß der Fall, wo es sich um die Erkenntniß übersinnlicher und übernatürlicher Wahrheiten handelt. Wie der Glaube die Wurzel und das Fundament der Rechtfertigung, also die Grundlage des höhern Lebens ist, so ist er auch das Fundament alles höhern Denkens, die Wurzel, aus welcher allein das wahre Erkennen von Gott und göttlichen Dingen entspringt. Die übernatürlichen Wahrheiten, die Gott uns geoffenbart hat, müssen zuerst im Glauben erfaßt und festgehalten werden; erst dann können wir durch Nachdenken in das tiefere Verständniß derselben einzudringen suchen. *Credimus, ut intelligamus*, sagt in

diesem Sinne der h. Anselmus; und Origenes: συνιέντες ἐκ τοῦ πιστεύειν συνίεμεν. Die Glaubensartikel sind für das höhere Denken dasselbe, was für das niedere die logischen Denkgesetze sind. — Der Ausdruck τοὺς αἰῶνας steht hier wie 1, 2. in der Bedeutung von „Welt" überhaupt. Das καταρτίσθαι entsprechend dem hebräischen הָכִין schließt nicht bloß den Begriff des Schaffens, sondern auch den der zweckmäßigen Einrichtung und Anordnung in sich. Der Ausdruck ῥήματι θεοῦ bezieht sich auf das: „Und Gott sprach" der Schöpfungsgeschichte (1 Mos. 1.), wo also die Schöpfung als durch das bloße Wort Gottes vollbracht dargestellt wird. In dem Folgenden: εἰς τὸ μὴ - - γεγονέναι nehmen viele Interpreten und auch die Vulgata eine Umstellung mit dem μή vor und übersetzen, als wenn da stände ἐκ μὴ φαινομένων: „so daß aus Nichterscheinendem das, was gesehen wird, entstanden ist, *ut ex invisibilibus visibilia fierent*" (Vulgata). Unter μὴ φαινόμενα, invisibilia, verstehen dann diese Interpreten entweder das Nichts, als das Unsichtbare κατ' ἐξοχήν, oder (wie Estius) das dunkle, unsichtbare Chaos, aus welchem Gott, wie 1 Mos. 1, 2 ff. (besonders nach der Uebersetzung der LXX: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος) beschrieben wird, die Erde und die Himmelskörper bildete. Für letztere Deutung beruft man sich auf das Verbum καταρτίσθαι, welches ursprünglich „einrichten, ordnen" bezeichnet, und auf Stellen, wie Weish. 11, 18., wo es heißt, die allmächtige Hand Gottes habe die Welt gebildet ἐξ ἀμόρφου ὕλης, was die Vulgata durch *ex materia invisa* übersetzt. Allein eine solche Umstellung des μή ist nicht bloß willkürlich, weil durchaus unnöthig, sondern auch gegen die Grammatik. Denn sollte die Negation zu dem Particip gehören, so dürfte hier nicht die subjektive Negation μή, sondern es müßte die objektive οὐ stehen. Anders ist es V. 7. 2 Kor. 4, 18. Wir verbinden also μή mit dem Infin. γεγονέναι; dann gestaltet sich der Sinn dieser Worte so: Nach der Erfahrung entspringt alles Sichtbare aus Solchem, was gleichfalls in die Erscheinung fällt, z. B. die Pflanzen aus Saamen und der Saamen wiederum aus Pflanzen u. s. w. Nicht so ist es aber mit der ursprünglichen Entstehung der Welt; sie ist nicht entstanden aus etwas Sichtbarem, sondern ist in die

Erscheinung getreten durch das Wort Gottes. Eine Schöpfung der Welt aus Nichts liegt also in diesen Worten nicht ausgesprochen, sondern es wird bloß gesagt, daß die sichtbare Welt ursprünglich nicht entstanden sei in der Weise, wie wir jetzt alles Sichtbare entstehen sehen, nämlich aus etwas Sichtbarem. Ist aber die Welt nicht entstanden aus Sichtbarem, ἐκ φαινομένων, so folgt, daß sie entstanden ist aus nicht Sichtbarem, ἐξ οὐ φαινομένων. Dieses οὐ φαινόμενα ist aber nicht gleichbedeutend mit οὐκ ὄντα = „Nichts“, sondern bei den Griechen steht φαινόμενον im Gegensatze zu νοούμενον; es ist also οὐ φαινόμενα so viel als νοούμενα. Diese νοούμενα sind dann die ewigen Ideen Gottes von der Welt, deren Complex der sogenannte κόσμος νοητός ist. Dieser κόσμος νοητός liegt der Sinnenwelt, dem κόσμος αἰσθητός, zum Grunde, ist deren Urbild; alles Sichtbare ist nur ein Symbol, ein Reflex dieser ewigen Urideen Gottes. Wie nun diese unsichtbare Welt in die sichtbare übersetzt wurde durch das bloße Machtwort Gottes, das läßt sich nicht begreifen, da nach aller Erfahrung nur aus Sichtbarem Sichtbares entsteht; wir können nur im Glauben erfassen, daß es geschehen sei.

V. 4. Der Verfasser beginnt nun mit der Aufzählung der Glaubenshelden des A. T. nach der Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher von der Genesis an bis hinab zu den Büchern der Makkabäer. Das erste Menschenpaar übergeht er mit Stillschweigen, da dieses nicht geeignet war, als Beispiel des Glaubens aufgestellt zu werden; er eröffnet den Reigen mit Abel. Ein ähnliches aber noch längeres Verzeichniß von Helden der Frömmigkeit finden wir im Buche Ecclesiasticus Kap. 44—50., welches mit Henoch beginnt und mit dem Hohenpriester Simon, des Onias' Sohn, schließt. Es heißt nun hier: „Durch Glauben brachte Abel ein besseres Opfer Gott dar, als Kain; denn durch ihn erhielt er das Zeugniß, gerecht zu sein, indem Gott über seine Gaben Zeugniß ablegte, und durch ihn redet er noch, nachdem er gestorben.“ — Der Dativ πίστει wird jedem Beispiele mit besonderm Nachdrucke vorangestellt, und kehrt noch siebenzehnmal wieder. Das πλείονα heißt nicht „größer, copiosior“, wie es Erasmus übersetzt, denn daß das Opfer Abels größer gewesen sei, als das des Kain,

darüber wird in der Genesis nichts gemeldet; sondern es drückt hier den Vorzug aus, und bezeichnet soviel als „besser" (vgl. Matth. 6, 25. 12, 41.). Der Grund aber, warum das Opfer Abels besser und Gott wohlgefälliger war, lag eben in seinem Glauben, so daß also πίστει eng mit πλείονα zu verbinden ist. Ueber παρά vgl. 3, 3. Das Relativ δι' ἧς kann sich grammatisch sowohl auf πίστει als auch auf θυσίαν beziehen. Allein die erstere Beziehung ist schon wegen V. 2. mit den meisten Auslegern festzuhalten (vgl. V. 39.). Nicht durch sein Opfer, sondern durch seinen Glauben erhielt Abel von Gott das Zeugniß, gerecht zu sein, und zwar erhielt er dieses Zeugniß, „indem Gott über seine Gaben Zeugniß ablegte." Diese Worte beziehen sich auf 1 Mos. 4, 4.: „Da sah der Herr (mit Wohlgefallen) auf Abel und seine Gaben; aber auf Kain und seine Gaben sah er nicht." In dieser wohlgefälligen Annahme des Opfers Abels von Seiten Gottes lag für diesen das Zeugniß, daß er gerecht sei; und gerecht war er nur durch seinen Glauben. — Die Lesart μαρτυροῦντος - - τῷ θεῷ, welche Lachmann nach A. D*. 17. statt der gewöhnlichen μαρτυροῦντος - - τοῦ θεοῦ aufgenommen hat, gibt keinen passenden Sinn: „indem er (Abel) durch die Opfergaben Gott Zeugniß gab!" — Das Pronom. αὐτῆς bezieht sich ebenfalls auf πίστει: durch seinen Glauben redet Abel noch, nachdem er bereits gestorben. Bei diesen Worten hat der Verfasser ohne Zweifel die Stelle 1 Mos. 4, 10. im Auge, wo Gott zum Kain spricht: „Was hast du gethan? die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde." Indem Gott sagt, daß das Blut Abels zu ihm um Rache schreie d. i. ihn zur Strafe auffordere, drückt er dadurch zugleich sein Wohlgefallen, gleichsam seine Theilnahme an Abel aus. Dieses Wohlgefallen Gottes an Abel hatte aber seinen Grund in dem Glauben desselben. Also durch seinen Glauben redete Abel noch nach seinem Tode. Das Präsens λαλεῖ ist gesetzt, weil im Texte das Präs. βοᾷ steht, und dient zugleich zur lebendigen Darstellung der Vergangenheit. Viele Interpreten (Chrysost., Cornel. a Lap., Klee) verstehen das λαλεῖ von der Ermahnung zur Nachahmung im Glauben, so daß der Sinn wäre: Wegen seines Glaubens spricht Abel noch immer, selbst noch nach seinem Tode, indem er für uns als ein Vorbild des Glaubens dasteht. Allein

hiernach müßte wohl ἔτι νῦν stehen; dann ist dieser Deutung auch die Stelle 12, 24. entgegen, wo es heißt, daß das Blut Christi besser rede, als das Blut Abels, was offenbar auf das hier erwähnte Reden Abels zurückweiset. — Statt λαλεῖ hat die Recepta λαλεῖται, wornach zu übersetzen ist: „und dieses seines Glaubens wegen wird er noch immer gerühmt", παρὰ πάντων εὐφημεῖται τῶν εὐσεβῶν (Theodoret). Allein ohne Zweifel ist diese Lesart falsch.

V. 5 f. Als zweites Glaubensbeispiel wird Henoch angeführt, der Siebente der Altväter: „Durch Glauben ward Henoch entrückt, daß er den Tod nicht sah, und ward nicht gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte. Denn vor seiner Entrückung erhielt er das Zeugniß, Gott wohlgefallen zu haben; ohne Glauben ist es aber unmöglich wohlzugefallen; denn glauben muß, wer zu Gott hinzutritt, daß er ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird." Von Henoch heißt es 1 Mos. 5, 24.: „Und es wandelte Henoch mit Gott, und er war nicht mehr (ואיננו, LXX: καὶ οὐχ ηὑρίσκετο) weil Gott ihn weggenommen hatte (כי לקח אתו אלהים, LXX: ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός)." Dem ganzen Zusammenhange nach kann das לקח nicht von dem natürlichen Tode gemeint sein, sondern muß von einer außerordentlichen Hinwegnahme von der Erde und Aufnahme zu Gott verstanden werden. Daß die LXX es so verstanden haben, zeigt die Uebersetzung durch μετέθηκε, und unser Verfasser drückt dieß noch bestimmter aus durch den Zusatz: τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον (der Infin. mit τοῦ bezeichnet nicht bloß die Absicht, sondern auch den Erfolg, vgl. Luk. 24, 16. Apstg. 3, 12.). Nach der Tradition, welche bei vielen Kirchenvätern sich findet, werden Henoch und Elias in den Tagen des Antichrists wieder erscheinen, diesem Widerstand leisten und von ihm ermordet werden. Die Frage aber nach dem Orte, wohin Beide versetzt wurden, weisen die Väter ab, weil die h. Schrift darüber nichts sage. Daß nun der Glaube der Grund der Entrückung des Henoch gewesen sei, zeigt der Verfasser durch einen Syllogismus. Bevor nämlich die Entrückung des Henoch

erzählt wird, heißt es: „Und es wandelte Henoch mit Gott.“ „Mit Gott wandeln“ heißt aber soviel als: in Gemeinschaft mit Gott sein, nach seinem Wohlgefallen leben, weshalb die LXX diese Worte gradezu mit *καὶ εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ* übersetzen. Also vor seiner Entrückung hatte Henoch das Zeugniß, daß er Gott wohlgefalle. Das erste Glied von V. 6.: *χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι* scil. *τῷ θεῷ* (was auch die Vulgata ergänzt) bildet gleichsam den Untersatz, und der vollständige Syllogismus würde lauten: durch seinen Glauben ward Henoch entrückt, denn es wird in der h. Schrift Gottes Wohlgefallen als Grund seiner Entrückung angedeutet; nun aber kann Niemand Gott wohlgefallen ohne Glauben, — also war der Glaube der Grund seiner Entrückung. Der Schlußsatz wird hier verschwiegen, weil er sich aus dem Vorhergehenden von selbst ergibt. In dem folgenden *πιστεῦσαι γὰρ δεῖ κ. τ. λ.* wird der Untersatz näher begründet: Wer Gottes Wohlgefallen erwerben will, der muß zu ihm hinzutreten d. h. sich ihm geistig nahen. Wer sich aber Gott nahen will, der muß zuerst glauben, daß er ist, also an sein Dasein glauben, und dann muß er glauben an seine Güte und Barmherzigkeit. Denn der Glaube ist von Seiten des Menschen das Band, durch welches die durch den Sündenfall abgebrochene Verbindung mit Gott wieder angeknüpft wird; er ist das Organ, durch welches wir wieder befähigt werden, die höhere Welt der Gnade in uns aufzunehmen. Daher wird mit Recht von dem Concil von Trient der Glaube die *radix* und das *fundamentum iustificationis* genannt. Dieser Glaube muß nun zunächst auf das Dasein Gottes gerichtet sein; aber dieser Glaube, der zunächst ein bloßer Akt des Erkenntnißvermögens ist, genügt allein nicht; denn auch die Teufel haben einen solchen Glauben (vgl. Jak. 2, 19.). Soll der Glaube uns wahrhaft mit Gott in Verbindung setzen, so muß er mit einem Verlangen zu Gott und mit einem Vertrauen auf Gott verbunden sein, mit andern Worten: auch der Wille muß sich zu Gott hinbewegen. Dieß drückt der Verfasser aus durch die Worte: „und daß er denen, die ihn suchen d. i. nach ihm verlangen und sich sehnen, ein Lohnertheiler wird.“ In den letzten Worten liegt zugleich eine Beweisstelle für das

Verdienst der guten Werke, welches bekanntlich die Reformatoren läugneten.

V. 7. Als drittes Glaubensbeispiel wird Noe aufgeführt, der, wie 1 Mos. 6. erzählt wird, der Drohung Gottes glaubend und seinem Befehle gehorsam die Arche bauete, und durch diese sich und seine Familie aus dem allgemeinen Strafgerichte rettete: „Durch Glauben bauete Noe, durch einen Gottesspruch belehrt über das noch Unsichtbare (d. i. gemäß der Offenbarung, welche er über Dinge erhielt, die man noch nicht sah), in frommer Vorsicht die Arche zur Rettung seines Hauses, durch welche er die Welt verurtheilte, und wurde Erbe der Gerechtigkeit, die nach dem Glauben ist." Der Dativ πίστει ist nicht, wie Einige thun, mit χρηματισθείς zu verbinden, sondern mit dem Hauptverbum κατεσκεύασεν. Ueber χρηματισθείς vgl. zu 8, 5. Bei τὰ μηδέπω βλεπόμενα ist die bevorstehende Wasserfluth und der beschlossene Untergang des verderbten Menschengeschlechts gemeint. Das Partic. εὐλαβηθείς, welches die Vulgata richtig durch „*metuens*" übersetzt, bezieht sich auf die Besorgniß vor dem Verderben, durch welche Noe zum Bau der Arche bestimmt ward, die aber selbst hinwieder eine Frucht seines Glaubens an die göttliche Offenbarung war. Das Relat. δι' ἧς läßt eine doppelte Beziehung zu. Die griechischen Interpreten beziehen dasselbe auf κιβωτός, und dann ergibt sich ein schöner Gegensatz: durch die Arche rettete Noe sich und die Seinigen; die Welt aber verurtheilte er dadurch, indem er nämlich dieselbe bauete dem göttlichen Befehle gemäß, ohne daß die Welt dadurch zur Besinnung und Buße geführt wurde. So auch Erasmus und Estius. Andere und unter diesen auch der h. Thomas, beziehen das Relativ auf πίστει zurück, und glauben dieß thun zu müssen wegen des zweiten Gliedes καὶ -- ἐγένετο κληρονόμος, welches die Beziehung auf κιβωτός nicht zuläßt. Der Sinn ist dann: Noe verurtheilte durch seinen Glauben die Welt, inwiefern ihr sündhaftes Wesen als solches grade durch den Gegensatz seines Glaubens recht an's Licht trat. Obgleich auch dieser Sinn ganz passend ist, so ist es doch nicht nothwendig, dieser Beziehung den Vorzug zu geben. Denn das καὶ -- ἐγένετο κλ. brauchen wir nicht von δι' ἧς abhängig und dem κατέκρινε koordinirt sein zu lassen, sondern wir kön-

nen es als mit κατεσκεύασε parallel nehmen, so daß πίστει auch zu diesem letzten Gliede gehört: und er wurde eben durch diesen Glauben jener Gerechtigkeit, die allein vor Gott gilt und die nur allein aus dem Glauben entspringt, gleichsam *de iure* theilhaft (ἐγένετο κληρονόμος). Wahrscheinlich liegt in diesen Worten eine Anspielung darauf, daß Noe der Erste ist, der in der h. Schrift 1 Mos. 6, 9. צַדִּיק genannt, dem also ausdrücklich das Zeugniß des Gerechten ertheilt wird. — κόσμος ist hier, wie häufig im N. T., die von Gott abgewichene Menschheit, und κατακρίνειν ist von dem geistigen Richteramte zu verstehen.

V. 8 ff. Als viertes Beispiel wird der größte Glaubensheld des alten Bundes, Abraham, nebst Sara angeführt, und der Verfasser verweilt mit sichtbarer Vorliebe bei diesen großen Stammeltern des jüdischen Volkes. — „Durch Glauben gehorchte, der genannt wird Abraham, daß er auszog nach dem Orte, den er zum Erbe erhalten sollte; und er zog aus ohne zu wissen, wohin er käme.“ — Lesen wir mit der Recepta und Tischend. bloß καλούμενος ohne Artikel, dann müssen wir übersetzen: „durch Glauben gehorchte Abraham, als er berufen ward.“ Allein wenn dieß der Sinn sein sollte, müßte man statt des Präs. καλούμενος den Aorist κληθείς erwarten. Besser ist also die Lesart ὁ καλούμενος, die Lachm. nach A. D*. aufgenommen und womit auch die Vulgata übereinstimmt: „der genannt wird Abraham“ d. i. Vater vieler Völker, im Gegensatze zu seinem frühern Namen Abram d. i. hoher Vater. Der Verfasser will dann durch ὁ καλούμενος andeuten, daß er grade durch seinen gläubigen Gehorsam sich diesen bedeutsamen Namen erworben habe. Als der Ruf Gottes an Abraham erging: „Gehe aus deinem Vaterlande und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will“, da zog dieser in gläubigem Gehorsam von Haran in Mesopotamien aus, ungewiß, wohin Gott ihn führen wolle. Erst im Terebintenhaine More bei Sichem erfuhr er, daß er am Ziele sei; dort spricht Gott zu ihm: „Dieses Land will ich deinem Saamen geben“ (1 Mos. 12, 1 ff.). Abraham folgte also ganz blindlings der Führung

Gottes. — ποῦ steht ungenau statt ποῖ. Der Indikativ ἔρχεται ist ächt griechisch (vgl. Win. S. 266 f.).

V. 9 f. Weitere Züge aus dem Glaubensleben Abrahams: „Durch Glauben wohnte Abraham als Fremdling im Lande der Verheißung als in einem fremden, indem er in Zelten wohnte sammt Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung; denn er harrete auf die mit den Grundfesten versehene Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist.“ — Das Verb. παροικεῖν, entsprechend dem hebräischen גּוּר, heißt als πάροικος, als Beisasse, der kein Bürgerrecht hat, sich irgendwo aufhalten. Die Construktion dieses Verbums mit εἰς ist prägnant: er kam in's Land und wohnte dort als Fremdling. Daß Abraham (und nach ihm auch Isaak und Jakob) in dem Lande Kanaan, welches ihm doch von Gott ausdrücklich als Erbtheil verheißen war, als Fremdling in Zelten, also ohne festen Wohnsitz, lebte, daß er also für die Gegenwart auf das Eigenthumsrecht dieses Landes verzichtete, dazu gehörte Glauben, gläubiges Vertrauen auf Gottes Wort. Die Natur dieses Glaubens Abrahams wird dann V. 10. näher erklärt: Abraham wohnte in gläubigem Vertrauen unstät und in wandelbaren Reisegezelten in dem ihm verheißenen Lande, weil er in dem Lande Kanaan, worin er dereinst in seinen Nachkommen feste Wohn- und Ruhesitze gründen sollte, nur ein Vorbild des wahren Landes der Ruhe, des himmlischen Jerusalem, das Gott selbst gegründet, erblickte. Auf diese unsichtbare himmlische Stadt, die auf nimmer wankenden Grundfesten gegründet ist (vgl. V. 16.), ging zuletzt sein Glaube und seine Hoffnung, und nicht auf das sichtbare Land; sein Glaube war also ein ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

V. 11 f. Auch Sara ist ein Vorbild des Glaubens geworden: „Durch Glauben erhielt auch selbst Sara Kraft zur Gründung eines Saamens und zwar über die Jahre hinaus, da sie den treu erachtete, der die Verheißung gegeben. Daher entsprangen auch von Einem und noch dazu einem Erstorbenen (Nachkommen) wie die Sterne des Himmels an Menge und wie der Sand, der zahllose, am Ufer des Meeres.“ Die Vulgata hat: „fide et ipsa Sara *sterilis*“; dann ist der Sinn: „auch selbst Sara, obschon

sie unfruchtbar war." Allein die Lesart στεῖρα ist nicht hinreichend verbürgt und wahrscheinlich ein Glossem; ohne στεῖρα aber ist der Sinn: selbst auch Sara, von welcher man es weniger hätte erwarten sollen, zumal da sie zuerst zweifelte. 1 Mos. Kap. 18. wird nämlich erzählt, wie Sara über die Verheißung, daß sie binnen Jahresfrist einen Sohn gebären würde, lächelte, weil sie auf ihren erstorbenen Leib blickend an der Möglichkeit der Erfüllung zweifelte. Der Herr läßt sich dann mit ihr in ein Zwiegespräch ein, rügt ihr Lachen, wiederholt nochmals auf's Bestimmteste die Verheißung und verweiset auf seine Allmacht. Nun schämt sich Sara ihres ungläubigen Lachens, und diese Schaam ist für sie der Uebergang zum Glauben. Indem sie aber gläubig in die Verheißung einging, wurde ihr erstorbener Leib, dem es nicht mehr ging „nach Weiber Weise", also παρὰ καιρὸν ἡλικίας, durch die Schöpferkraft Gottes erneuert und belebt, daß sie den verheißenen Saamen empfangen und gebären konnte. — εἰς καταβολὴν σπέρματος, „zur Grundlegung des Saamens" nämlich ihres Mannes d. i. zur Empfängniß desselben in sich; daher richtig, wenn auch nicht ganz genau die die Vulgata: *„in conceptionem seminis."* — V. 12. Wir lesen am besten nach A. D*. K. ἐγενήθησαν mit der Vulgata: *„orti sunt."* Die Recepta und Tischend. haben ἐγεννήθησαν von γεννάω: „daher wurden von Einem erzeugt." — καὶ ταῦτα „und noch dazu, und obendrein." Abraham wird hier νενεκρώμενος genannt, in wiefern er von Natur nicht mehr die frische Lebenskraft hatte, welche zur Fortpflanzung des Geschlechts befähigt (vgl. Röm. 4, 19.). — Die letzten Worte καθὼς τὰ ἄστρα κ. τ. λ., welche die große Menge dieser Nachkommenschaft Abrahams ausdrücken, spielen auf die Worte der Verheißung 1 Mos. 22, 17. an: „Ich will deinen Saamen mehren, wie die Sterne des Himmels und wie den Sand, der am Ufer des Meeres ist."

V. 13 ff. Eine allgemeine Betrachtung über die Patriarchen und ihren Glauben: „Im Glauben starben diese alle, ohne die Verheißungen empfangen zu haben, sondern da sie dieselben nur von fern gesehen und begrüßt und bekannt hatten, daß sie Fremdlinge und Beisassen seien auf Erden. Denn die also sprechen, geben kund, daß sie nach einem Vaterlande suchen. Und wenn sie

von demjenigen redeten, aus welchem sie ausgegangen, so hätten sie noch Zeit gehabt zurückzukehren. Nun aber ist es ein besseres, wornach sie trachten, nämlich das himmlische. Deßhalb schämt sich Gott ihrer nicht, sich als ihren Gott benennen zu lassen; denn er hat ihnen eine Stadt bereitet." — *κατὰ πίστιν* eigentlich: „dem Glauben gemäß" d. h. in einem diesem Glauben entsprechenden Gemüthszustande, also soviel als „im Glauben." Unter *οὗτοι πάντες* sind bloß die vorhergenannten Patriarchen, Abraham und Sara, Isaak und Jakob, als die Inhaber der göttlichen Verheißungen zu verstehen. Die Lesart *λαβόντες* ist als die am stärksten verbürgte der von Lachmann aufgenommenen, aber sinnlosen Lesart *προσδεξάμενοι* vorzuziehen. Unter *ἐπαγγελίαι*, welches Wort hier wieder, wie oft in unserm Briefe, den Gegenstand der Verheißungen bezeichnet, ist zunächst das Land Kanaan zu verstehen, dann aber und vorzüglich das messianische Reich, die *τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις*, V. 10., das himmlische Jerusalem, von welchem das Land Kanaan nur ein Vorbild war. Dieses messianische Reich in seiner Vollendung, die *οἰκουμένη μέλλουσα*, sahen die Patriarchen nur von fern und begrüßten es wie eine ferne Küste, welche der Seefahrende von Weitem erblickt und freudig begrüßt. Im Glauben anticipirten die frommen Altväter das verheißene messianische Heil dem Keime nach, wenngleich die vollständige Erfüllung der ihnen gewordenen Verheißungen noch in weiter Ferne lag. Das messianische Reich war die eigentliche Heimath, wornach die Patriarchen sich sehnten; daher fühlten sie sich hier auf Erden als Fremdlinge und Pilgrimme. — Mit den Worten: *ὅτι ξένοι κ. παρεπίδημοι κ. τ. λ.* spielt der Verfasser an auf 1 Mos. 47, 9., wo Jakob seine Lebenszeit eine Pilgerschaft nennt: „Die Tage meiner Pilgerschaft sind 130 Jahre, wenige und böse, und erreichen nicht die Tage meiner Väter, während derer sie Fremdlinge waren." Diejenigen aber, welche so sprechen, welche sich Fremdlinge und Pilger nennen, bekunden eben dadurch, daß sie nach einem Vaterlande suchen. Denn das Gefühl, irgendwo Fremdling zu sein, setzt eine Heimath voraus; wer keine Heimath hat, ist überall zu Hause. Hätten aber die Patriarchen in jenen Reden, worin sie sich Fremdlinge und Beisassen nannten, an

ihre irdische Heimath, aus welcher sie ausgezogen waren, an Chaldäa gedacht, so hätten sie ja dahin zurückkehren können, und ihre Sehnsucht wäre gestillt. Allein das Vaterland, wornach sie sich sehnten, war das himmlische; und deßhalb, weil sie den Himmel als ihr eigentliches Vaterland betrachteten, nannte sich auch Gott vorzugsweise ihr Gott; denn Gott hatte ihnen eine Stadt bereitet d. i. sie zu Bürgern des himmlischen Jerusalems, gleichsam zu seinen Hausgenossen bestimmt. Ohne Zweifel hat hier der Verfasser die Stelle 2 Mos. 3, 6. 15 f. im Auge. Dort bezeichnet sich Jehovah als den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ und befiehlt dem Moses, ihn als solchen auch den Israeliten zu bezeichnen. Wie unser göttlicher Heiland (Matth. 22, 32. Luk. 20, 37.) diese Stelle zum Beweise der Unsterblichkeit gegen die Sadducäer anwendet, so auch hier unser Verfasser, wie das Folgende: *ἡτοίμασεν γὰρ κ. τ. λ.*, anzeigt. Der Grund nämlich, warum Gott jene Patriarchen würdigte, seinen Namen mit den ihrigen in Verbindung zu setzen, war der, daß sie unsterblich waren und Gott sie zu Bürgern seines ewigen Reiches machen wollte.

V. 17 ff. Der Verfasser hebt nun noch besonders die Glaubensstärke Abrahams hervor, welche in der Opferung seines Sohnes Isaak sich kund gab. Auch im Briefe Jak. 2, 21. wird diese als das größte Werk Abrahams dargestellt. Er sagt: „Durch Glauben hat Abraham, da er versucht ward, den Isaak dargebracht; und zwar den Eingebornen brachte er dar, er, der die Verheißungen erhalten, zu dem gesagt war: „„In Isaak soll dir Saame genannt werden““, indem er bedachte, daß auch von den Todten Gott zu erwecken vermöge; weßhalb er ihn denn auch als Vorbild wiedererhielt.“ — Abraham hatte bereits im Glauben Vaterland und Freundschaft verlassen und war, blindlings der Führung Gottes folgend, in ein fremdes Land gegangen. Jetzt wird er aufgefordert, seinen Sohn Isaak auf einem Berge Gott zum Brandopfer zu bringen. Es handelte sich hier nicht bloß um die Hingabe eines geliebten Sohnes, sondern dieser war zugleich der Eingeborene von seinem rechtmäßigen Weibe Sara, es war derjenige, auf den Abraham 25 Jahre gehofft und geharrt hatte, an den sich für ihn die Hoffnung einer zahlreichen Nach-

kommenschaft und zuletzt auch die Verheißung des Messias knüpfte. Denn es war ihm ausdrücklich gesagt worden: „In Isaak soll dir Saame genannt werden“ (1 Mos. 21, 12.) d. i. die Nachkommenschaft, die als die deinige wird genannt werden, soll in Isaak ihren Stamm haben, durch Isaak von dir abstammen. Mit der Opferung dieses Sohnes verschwand also scheinbar für ihn alle Hoffnung auf Erfüllung dieser Verheißungen. Und doch sollte Abraham seinen Glauben an die Verheißungen ungeschwächt bewahren! Das war für ihn der Angelpunkt der Prüfung (πειραζόμενος, vgl. 1 Mos. 22, 1.). Und Abraham bestand in dieser Prüfung. Er hoffte hier wie damals, wo dieser Eingeborne ihm verheißen wurde, „gegen Hoffnung auf Hoffnung“, wie Paulus (Röm. 4, 18.) es schön ausdrückt, indem er wußte, daß im äußersten Falle auch eine Todtenerweckung möglich sei. Diese Zuversicht Abrahams spricht sich aus in den Worten, die er zu seinen Knechten am Fuße des Berges sprach: „Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen.“ So ist Abraham der Held des selbstverleugnenden Glaubens und für alle Zeiten ein leuchtendes Vorbild der unbedingten gläubigen Hingabe an Gott geworden. — Dunkel ist hier nur das letzte Glied des V's 19.: ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο. Einige Ausleger fassen ὅθεν als Adverb. loci, welches sich bloß auf das vorhergehende ἐκ νεκρῶν beziehe, und ἐν παραβολῇ in der Bedeutung: „im Gleichnisse, gleichnißweise, *quodammodo*, gewissermaßen.“ Dann ist der Sinn: Abraham erwog, daß Gott von den Todten zu erwecken Macht habe, wie er ihn denn auch von daher gewissermaßen wiedererhielt, so daß Isaak zwar nicht wirklich vom Tode erweckt ward, aber doch seine Rettung eine Art Wiederkehr von den Todten war, da Abraham ihn schon als dem Tode anheimgegeben betrachtete. Allein dieser Gedanke wäre doch zu nüchtern. Besser fassen daher andere Interpreten das Wort παραβολή hier, wie oben 9, 9., in der Bedeutung von Gleichniß d. h. Vorbild, und geben den Sinn dahin an: dadurch daß Isaak von dem augenscheinlichen Tode gerettet wurde, gleichsam aus dem Tode wieder auferstand, wurde er für Abraham ein Vorbild entweder der Auferstehung überhaupt, oder speciell der Auferstehung Christi; denn darin gehen die Inter-

preten auseinander. Am schönsten gestaltet sich aber der Sinn, wenn wir ὅϑεν als particula illativa = *quare*, weßhalb, nehmen und auf den ganzen vorhergehenden Satz beziehen. Dann entsteht folgender Gedanke: In Isaak sah und liebte Abraham vor der Opferung zwar den Sohn der Gnade und Verheißung, aber auch seinen Sohn, den Sohn seiner eigenen natürlichen Zeugung. Sollte Abrahams Glaube vollendet werden, so mußte er die fleischliche Liebe zum Sohne eben so sehr verleugnen, als er bereits im Glauben Vaterland und Freundschaft dahingegeben hatte. Um aber die Verleugnung dieser fleischlichen Liebe faktisch und ohne allen Rückhalt zu bewähren, mußte er den Gegenstand dieser Liebe dahingeben. Abraham that es, erhielt aber den Sohn, den er im Herzen schon geopfert hatte, lebendig wieder. Jetzt nach der Opferung war ihm Isaak nur noch der Sohn der Verheißung, das Vorbild Christi, des von dem Vater hinzuopfernden und aus dem Tode zu erstehenden Sohnes κατ᾽ ἐξοχήν.

V. 20 ff. Nur ganz kurz werden jetzt Isaak, Jakob und Joseph als Glaubensbeispiele aufgeführt: „Durch Glauben segnete auch in Betreff des Zukünftigen Isaak den Jakob und den Esau. Durch Glauben segnete Jakob sterbend einen jeden der Söhne Josephs und neigte sich huldigend gegen die Spitze seines Stabes. Durch Glauben gedachte Joseph bei seinem Ende des Auszuges der Söhne Israels und gab Befehl in Betreff seiner Gebeine.“ Da der Segen, den Isaak (1 Mos. 27, 27 f.) über Jakob und Esau, und den Jakob (1 Mos. 48, 15 ff.) über die beiden Söhne Josephs, Ephraim und Manasse, sprach, auf die Zukunft ging, und da ferner der Segen der Altväter kein bloßes Wünschen war, sondern ein Weissagen von dem, was dereinst kommen werde, so setzte ein solches Segnen eine Ueberzeugung der Erfüllung d. i. eben Glauben voraus. — Die letzten Worte des V's 21.: *καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τό ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ*, sind aus 1 Mos. 47, 31. genommen und buchstäblich nach den LXX citirt. Nach der jetzigen Vokalisation des hebräischen Textes heißt die Stelle: „Und er (Jakob) betete (Gott) an zu den Häupten des Lagers.“ Darnach die Vulgata: „*adoravit Deum conversus ad lectuli caput.*“ Statt

הַמִּטָּה, „Lager", haben aber die LXX gelesen הַמַּטֶּה = „Stab" und αὐτοῦ hinzugefügt. Beziehen wir dieses αὐτοῦ auf Jakob, dann ist der Sinn: Jakob betete Gott an, indem er sich vor Schwäche auf seinen Stab stützte und das Gesicht auf dessen Spitze geneigt hatte. Allein man begreift nicht, was dieser so nüchterne Gedanke hier soll. Besser beziehen wir daher mit der Vulgata das αὐτοῦ auf Joseph. Dann ist der Sinn: Jakob schauete in seinem Sohne Joseph, dem Beherrscher Aegyptens, die zukünftige Herrschaft Christi voraus, und bewies seinen Glauben daran thatsächlich durch den Akt der Adoration des Stabes d. i. des Zepters desselben. — Zu V. 22. vgl. 1 Mos. 50, 24 ff. Der Glaube Josephs bestand darin, daß er auf die Verheißung des Auszugs der Israeliten aus Aegypten, wie er 1 Mos. 15, 16. versprochen war, bauete, und in Rücksicht auf diese den Befehl gab, seine Gebeine mitzunehmen.

V. 23 ff. Es folgen nun bis V. 28. Glaubensbeispiele aus der Geschichte Mosis von seiner Geburt bis zum Auszuge der Israeliten aus Aegypten. Zuerst weiset der Verfasser auf den schon von den Eltern des Moses bei dessen Geburt bethätigten Glauben hin: „Durch Glauben ward Moses nach seiner Geburt drei Monate lang von seinen Eltern verborgen, weil sie die Anmuth des Kindes sahen; und nicht fürchteten sie das Gebot des Königs." Vgl. 2 Mos. 2, 2 ff. Ueber den Gebrauch von πατέρες im Sinne von Eltern, wie bisweilen das lat. *patres*, vgl. Stellen bei Wetstein. Als Grund, warum die Eltern des Moses ihr Kind zu retten suchten, wird hier angegeben: „weil sie das Kind anmuthig sahen." Körperliche Schönheit wurde von den Alten sehr geschätzt und man sah darin einen Beweis der besondern Huld der Gottheit. So fanden auch die Eltern des Moses in der Anmuth des ihnen gebornen Kindes einen Beweis, daß Gott dasselbe zu etwas Hohem bestimmt habe (vgl. Kurtz Geschichte des A. B. II. 47 f.), und in diesem Glauben faßten sie die Hoffnung, daß sie das Kind trotz der Nachstellungen des Königs würden am Leben erhalten können. Vielleicht auch nimmt, wie Estius meint, unser Verfasser hier Rücksicht auf eine Tradition, die sich auch beim Flav. Josephus findet, wornach dem Vater des Moses, Amram, die

Bestimmung des Sohnes, der ihm werde geboren werden, im Traume soll geoffenbart sein. — V. 24 ff.: „Durch Glauben verschmähete Moses, als er groß geworden, Sohn einer Pharao's-Tochter zu heißen, da er es vorzog, mit dem Volke Gottes Drangsal zu leiden als einen augenblicklichen Genuß von der Sünde zu haben, indem er die Schmach Christi für größern Reichthum als Aegyptens Schätze achtete; denn er blickte hin auf die Vergeltung.“ Vgl. 2 Mos. 2, 11 ff. Im festen Glauben auf die den Vätern gewordenen Verheißungen, so wenig Aussicht auf ihre Erfüllung auch vorhanden war, hielt Moses, als er herangewachsen war, sich zu seinem Volke, und verschmähete es für den Sohn einer Königstochter zu gelten. Hätte er von seinem Volke und damit zugleich von dem wahren Gott sich lossagen wollen, so hätte er das glänzendste Leben am Hofe des aegyptischen Königs führen können. Unter ἁμαρτία ist hier die Sünde des Abfalls vom wahren Gott durch Lossagung von der Gemeinschaft des Volkes Gottes gemeint. — Unter ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ V. 26. kann der Verfasser dem Zusammenhange nach nur die Leiden und Bedrückungen des Volkes Israel in Aegypten verstehen; denn der ganze Ausdruck entspricht dem vorhergehenden συγκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ. Man muß sich aber hüten, daß man den Genitiv τοῦ Χριστοῦ als ganz gleichbedeutend mit τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ nimmt, als wenn das Volk Israel hier gradezu Christus genannt werde; sondern τοῦ Χριστοῦ ist hier vom Messias zu verstehen. Seine Deutung erhält dieser Ausdruck aus 13, 13., wo der Verfasser seine Leser ermahnt, die „Schmach Christi“ zu tragen. Wie nämlich der Apostel Paulus die Leiden der Gläubigen gradezu „Leiden Christi“ nennt (z. B. 2 Kor. 1, 5.), weil sie seine Glieder sind, er in ihnen leidet; so nennt hier unser Verfasser die Schmach des Volkes Israel eine Schmach Christi, weil dasselbe Christum vorbildete, Christus als ewiger Logos, als Jehova in demselben waltete. So auch Estius: „*Improperium Christi* i. e. populi Dei Christum exspectantis, quatenus iniuria membrorum in caput redundat.“ — Der Lohn, auf welchen Moses blickte und um welchen er gern alle Schmach duldete, war nicht bloß der Besitz des Landes Kanaan, sondern das

dem Volke Israel verheißene messianische Heil, von dem das Land Kanaan nur ein schwaches Vorbild war. — V. 27.: „Durch Glauben verließ er Aegypten, ohne den Zorn des Königs zu fürchten; denn den Unsichtbaren wie vor Augen habend hielt er standhaft aus." Zweimal verließ Moses Aegypten: das erste Mal nach der Ermordung des Aegypters, wo er sich nach dem Lande Madian flüchtete (2 Mos. 2, 15.); das zweite Mal bei dem förmlichen Auszuge mit dem ganzen Volke (2 Mos. 12, 37 ff.). Viele der ältern Interpreten meinen nun, unser Verfasser habe bei dem *κατέλιπεν Αἴγυπτον* an die erste Zeit gedacht. Allein gegen diese Erklärung spricht 2 Mos. 2, 14. 15.; dort wird nämlich gesagt, Moses habe sich gefürchtet, und aus Furcht vor dem Könige das Land verlassen, wohingegen es hier ausdrücklich heißt: *μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τ. β.* Es bleibt uns also nur übrig, das *κατέλιπεν* von dem förmlichen Auszuge aus Aegypten zu verstehen. Die Einwendung, welche man gegen diese Deutung zu machen pflegt, daß gleich im folgenden Verse von dem Passahmahle die Rede sei, welches doch dem Auszuge vorhergegangen, ist von keinem Gewichte; denn auf eine ganz genaue chronologische Ordnung konnte es hier unserm Verfasser nicht ankommen. Auch der begründende Zusatz *τὸν γὰρ ἀόρατον κ. τ. λ.* spricht für diese Deutung: eben weil Moses mit solcher Zuversicht auf Gott den Unsichtbaren vertraute, als sähe er ihn, war er muthig und standhaft dem Könige gegenüber; und er zog aus mit dem Volke ohne den Zorn des Königs, den er ahnen konnte, zu fürchten. Uebrigens liegt in den letzten Worten: *τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν*, eine Hindeutung auf die V. 1. gegebene Erklärung des Glaubens als eines *ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*. Der Glaube macht das Unsichtbare unsern geistigen Augen sichtbar, gibt uns eine ebenso feste Ueberzeugung von dem Unsichtbaren, als sähen wir es mit leiblichen Augen. — *καρτερεῖν* = אֶתְאַפַּק (Jes. 42, 14.) „sich halten, stark machen." — V. 28.: „Durch Glauben hat er das Passah veranstaltet und die Ansprengung mit Blut, damit der Würger der Erstgeburt sie nicht antastete." Vgl. 2 Mos. 12, 7. 22 ff. Das Wort *πάσχα*, von dem aramäischen פַּסְחָא und dieß von dem hebräischen פָּסַח „vorüber-

gehen", bezeichnet eigentlich das Fest des verschonenden Vorübergehens. Bei τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος ist an das Ansprengen des Blutes an die Thürschwellen, 2 Mos. 12, 7., zu denken. Statt ὁ ὀλοθρεύων „der Verderber" steht im Hebräischen הַמַּשְׁחִית „das Verderben." Die LXX faßten dieses Wort als eigentliches Particip und übersetzten ὁ ὀλοθρεύων, wobei sie ohne Zweifel an einen im Dienste Gottes stehenden Engel des Verderbens dachten (vgl. 1 Paral. 21, 12. 15.). Der Accusativ τὰ πρωτότοκα ist von dem Partic. ὀλοθρεύων und der Genitiv αὐτῶν von θίγῃ abhängig. Der Glaubensbeweis lag hier in dem Vertrauen des Moses auf die Verheißung Gottes, daß durch das Passahblut die jüdische Erstgeburt werde gerettet werden.

V. 29 ff. Von dem Glauben des Moses geht nun der Verfasser zu dem Glauben der Israeliten über: „Durch Glauben durchzogen sie das rothe Meer wie durch trockenes Land, während die Aegypter, als sie es damit versuchten, verschlungen wurden." Vgl. 2 Mos. 14, 22 ff. Darin, daß die Israeliten muthig durch die sich theilenden Wasser des rothen Meeres zogen, gab sich ihr Vertrauen auf Gott und seine wunderbare Rettung, die durch Moses ihnen verheißen war, kund. — ἐρυθρὰ θαλάσσα, im Hebräischen יַם סוּף, „Schilfmeer." Der Ursprung der Benennung „rothes Meer" ist streitig und war dieß schon bei den Alten. Einige leiten den Namen ab von den rothgefleckten Blättern des darauf schwimmenden Meergrases; Andere von einem alten Könige Erythra; noch Andere nehmen „rothes Meer" für „Südmeer", da die Dichter die heiße Zone roth *(rubens)* d. i. glühend nennen. — Das Relat. ἧς bezieht sich auf θαλάσσα: „indem sie den Versuch mit dem Meere machten." — V. 30.: „Durch Glauben fielen die Mauern Jericho's, nachdem sie während sieben Tage umzogen waren." Vgl. Jos. 6, 5 ff. Der Glaube der Israeliten an das Wort, welches der Herr zu Josue sprach, und an die wirksame Kraft desselben, machte die Mauern von Jericho fallen, nicht der siebenmalige Umzug und der Posaunenschall. — V. 31.: „Durch Glauben kam die Buhlerin Rahab nicht mit den Widerspänstigen um, da sie die Kundschafter

friedlich aufgenommen hatte.“ Vgl. Jos. 6, 17 ff. Von dem allgemeinen Verderben, dem die Stadt Jericho geweiht wurde, blieb auf Anordnung des Josue nur die Buhlerin Rahab verschont, weil diese die israelitischen Kundschafter bei sich beherbergt hatte. Diese Handlungsweise gründete sich aber im Glauben d. i. im Vertrauen auf den Erfolg der Sache des Volkes Israel und folglich auf die Macht des von ihnen verehrten wahren Gottes. Nach Matth. 1, 5. heirathete diese Rahab den Salmon und wurde dadurch Ahnfrau Davids. Wenn es von ihr Jak. 2, 25. heißt, daß sie „durch ihre Werke gerechtfertiget wurde“, so liegt diesem Ausspruche natürlich die Voraussetzung zu Grunde, daß sie nach ihrer Aufnahme in die israelitische Gemeinde ihren bisherigen Wandel geändert habe. — Die Bewohner Jericho's werden hier „Widerspänstige“ genannt, weil sie ihre Thore vor dem Volke Israels verschlossen, obgleich sie von den Wundern des Gottes, den Israel verehrte, gehört hatten.

V. 32 ff. Um seine Leser nicht zu ermüden, geht der Verfasser jetzt mit rhetorischer Wendung dazu über, von den folgenden Glaubensbeispielen nur im Allgemeinen zu reden: „Und was soll ich noch mehr sagen? — Denn fehlen würde mir die Zeit, wenn ich erzählen wollte von Gedeon, Barak, Samson, Jephte und David und Samuel und den Propheten.“ In dieser Aufzählung der Glaubenshelden wird nicht genau die Zeitfolge beobachtet; denn Barak steht hier nach Gedeon, Samson vor Jephte und David vor Samuel. Letzteres ist wohl deßhalb geschehen, damit Samuel neben den Propheten zu stehen käme, da er die Reihe der eigentlichen Propheten eröffnete. Wie und worin diese Genannten und andere Fromme des alten Bundes ihren Glauben bewiesen haben, sagt der Verfasser im Folgenden, aber nur ganz allgemein, indem er es seinen Lesern als Kennern des A. T. überläßt, die Anwendung davon auf Einzelne selbst zu machen; und zwar werden zuerst V. 33—35 a. die Thaten des siegreichen Glaubens hervorgehoben: „Welche durch Glauben Reiche bezwangen, Gerechtigkeit übten, Verheißungen erlangten, Löwenrachen verstopften, Feuersgewalt auslöschten, Schwertesschärfe entgingen, aus Schwachheit erstarkten, Helden wurden im Kampfe, der Fremden Lager zum Wei-

chen brachten. Es erhielten Weiber durch Auferstehung ihre Todten zurück." Das Erste: κατηγωνίσαντο βασιλείας paßt sowohl auf die genannten Richter, als auch besonders auf David. Das εἰργάσαντο δικ. findet schöne Anwendung auf Samuel; vgl. 1 Sam. 12, 3 ff., wo ihm ganz Israel bei der Abtretung des Richteramtes das Zeugniß gibt: „Du hast uns keine Gewalt noch Unrecht gethan, noch von Jemandes Hand etwas angenommen." Das ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν kann heißen „Verheißungen erhielten", und dann hat der Verfasser bei diesem Ausdrucke wohl hauptsächlich die Propheten des alten Bundes im Auge; es kann aber auch heißen: „der Verheißungen d. i. des Gegenstandes der Verheißungen theilhaft wurden", und dann kann der Verfasser dabei an die Verheißung des Königthums an David denken. Allein wegen V. 13. und 39. ist die erstere Erklärung vorzuziehen. Das „Löwenrachen verstopften" kann sich auf die Geschichte Daniels in der Löwengrube (Dan. 6, 17.), aber auch auf die Geschichte Samsons (Richter 14, 6.), oder Davids (2 Sam. 16, 34 ff.) beziehen. — Das ἔσβεσαν δύναμιν πυρός bezieht sich ohne Zweifel auf die drei Freunde Daniels im Feuerofen (Dan. 3, 27.). — Das ἔφυγον στόματα μαχαίρας kann auf David (1 Sam. 18, 11. 19, 10. 21, 10.), aber auch auf Elias (1 Kön. 19.) und Elisäus (2 Kön. 6.) gehen. Der Ausdruck στόμα μαχαίρας entspricht dem hebräischen פִּי חֶרֶב. Versteht man bei ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας unter ἀσθένεια Schwachheit, so kann man an die Geschichte Samsons (Richt. 16, 19. 30.) denken; versteht man aber Krankheit darunter, so wird man an die Geschichte des Königs Ezechias (2 Kön. 20.) erinnert. Das Folgende: „welche Helden wurden im Kampfe" wird von Theodoret auf die Makkabäer bezogen, paßt aber ebenso gut auch auf die Richter und auf David und seine Helden. — Das παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων paßt auf Gedeon, der mit 300 Mann das Lager der Madianiter angriff und schlug (Richt. 7.); es kann aber auch auf Jonathas gehen, der bloß von seinem Schildknappen begleitet das Lager der Philister verwirrte (1 Sam. 14.). Der Ausdruck ἀλλότριοι steht häufig von fremden Völkern mit dem Nebenbegriffe des Feindseligen auch bei den Profanen. Das ἔκλι-

ναν ist grade das lateinische *inclinare aciem.* — Bei den Weibern, die durch Auferstehung ihre Todten d. i. ihre gestorbenen Söhne, wiedererhielten, denkt der Verfasser ohne Zweifel an die Wittwe zu Sarepta (1 Kön. 17, 17.) und an die Sunamitin (2 Kön. 4, 17 ff.), deren Söhne durch Elias und Elisäus auferweckt wurden. Die Lesart γυναῖκας, welche Lachmann aufgenommen, gibt keinen Sinn.

V. 35 b. ff. Ist bisher die Rede gewesen von Solchen, welche durch ihren Glauben äußern Erfolg hatten, so beginnt jetzt der Verfasser von Solchen zu sprechen, die ihren Glauben in Leiden und Verfolgungen bewährten. Es sind die Thaten des duldenden Glaubens, die von nun an hervorgehoben werden: „Andere aber wurden auf die Folter gespannt, indem sie die Befreiung nicht annahmen, um einer bessern Auferstehung theilhaftig zu werden; Andere aber erfuhren Verhöhnungen und Geißel, außerdem Bande und Gefängniß, wurden gesteinigt, zersägt, versucht, durch's Schwert ermordet, gingen in Pelzen umher, in Ziegenfellen, Mangel leidend, Trübsal und Ungemach, sie, deren die Welt nicht werth war, in Wüsten umherirrend und auf Bergen und in Höhlen und Erdklüften." — Das Verbum τυμπανίζειν kommt her von τύμπανον, welches zunächst eine „Pauke", dann aber auch eine Maschine bezeichnet, auf welche der Unglückliche gleich dem Felle einer Pauke ausgespannt und geschlagen wurde. Daher hat die Vulgata richtig übersetzt „*distenti sunt.*" Der Verfasser denkt hier vorzüglich an den Martyrtod Eleazars durch das τύμπανον (2 Makkab. 6, 18 ff.). Bei dem folgenden οὐ προσδεξάμενοι — τύχωσιν hat dann der Verfasser die sieben makkabäischen Brüder im Auge, welche nebst ihrer Mutter nach dem Beispiele Eleazars als Martyrer starben, obgleich ihnen vom Könige Befreiung angeboten wurde, wenn sie seinem Willen gemäß gesetzwidrige Speisen genießen, ja nur den Schein annehmen wollten, als genössen sie solche (2 Makk. 7.). Dort wird V. 9 ff. ausdrücklich erwähnt, daß sie zum Lohne für ihr Martyrthum die Auferstehung erwarteten. Auch das Folgende: ἕτεροι δὲ - - - ἔλαβον V. 36., bezieht sich ebenfalls wohl hauptsächlich auf die sieben makkabäischen Brüder, deren Todesmarter 2 Makk. 7, 1. ausdrücklich als

Geißelung und ebendaselbst 7, 7. als ἐμπαιγμός d. i. muthwillige Marter bezeichnet wird. — Bei δεσμῶν und φυλακῆς ist wohl an die Gefangenschaft des Jeremias als die berühmteste unter denen, welche die Propheten erlitten, zu denken. Auch das V. 37. folgende ἐλιθάσθησαν kann auf denselben gehen, da Jeremias nach der Tradition gesteinigt wurde; jedoch paßt es auch auf Zacharias, den Sohn des Jojada, nach 2 Paral. 24, 20. (vgl. Matth. 23, 35.). Das ἐπρίσθησαν bezieht sich ohne Zweifel auf den Tod des Propheten Jesaias, der nach der Tradition, wie sie sich auch bei Justin. M., Origenes, Epiphanius findet, zersägt wurde. Die Strafe der Zersägung kommt auch sonst bei den Alten vor. Das folgende ἐπειράσθησαν ist zwar äußerlich hinlänglich verbürgt, auch die Vulgata hat es gelesen; allein es paßt nicht in den Zusammenhang. Denn der Ausdruck „sie wurden versucht" spricht einen ganz allgemeinen Begriff aus, während vorher und nachher specielle Todesarten erwähnt sind, und ist hier durchaus matt. Daher wollte schon Erasmus das Wort ganz gestrichen wissen; und in der That ist es nicht unwahrscheinlich, was Estius meint, daß ἐπειράσθησαν ursprünglich eine Randglosse Solcher war, die das ἐπρίσθησαν nicht verstanden, und sich dann später in den Text einschlich. Andere korrigiren ἐπειράσθησαν in ἐπυράσθησαν „sie wurden verbrannt", da durch Versehen der Abschreiber leicht υ in ει konnte verwandelt werden. Dieß wäre nicht unpassend und bezöge sich dann auf die Verbrennung der makkabäischen Brüder oder auf 2 Makk. 6, 11., wo erzählt wird, wie Philippus mehrere Juden, die sich in einer Höhle zur heimlichen Feier des Sabbaths versammelt hatten, verbrannte. — Zu ἐν φόνῳ μαχαίρης (לְפִי חֶרֶב) ἀπέθανον vgl. Jerem. 26, 23., wo ausdrücklich der Prophet Urias als durch's Schwert ermordet genannt wird. Auch kann man dieß auf 1 Kön. 19, 10. beziehen, wo Elias zu Jehova sagt: „Deine Propheten tödten sie mit dem Schwerte." — Zu dem περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν ist zu bemerken, daß Schaaf- und Ziegenpelze im Oriente die Kleidung der armen Leute, ganz besonders aber der Propheten bildeten, wie wir aus Zach. 13, 4. ersehen. Auch Elias trug nach 1 Kön. 19, 13. eine μελωτή, die nachher Eli-

säus von ihm erbte. Die drei folgenden Participia, *ὑστερούμενοι*, *θλιβόμενοι*, *κακουχούμενοι* bilden eine Klimax. — V. 38. Zu dem *ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος* bemerkt treffend Estius: „Qui tot malis undique pressi et omnibus exosi sic vagabantur, ut inter homines locum vix invenirent, videri poterant a Deo deserti et hac communi luce indigni. Verum Apostolus id retorquet in contrarium, cum dicit mundum non fuisse dignum, qui eos haberet.“ Die Propheten sollten das Salz der Erde, das Licht der Welt sein; aber die Welt d. i. die von Gott getrennte und der Sünde hingegebene Menschheit stieß sie von sich, so daß sie in Wüsten umherirren und in Höhlen und Klüften sich verbergen mußten, und zeigte sich so ihrer nicht würdig. Nach 1 Kön. 18, 4. verbarg Abdias hundert Propheten vor Achab in Höhlen; nach 1 Kön. 19, 4. 8. irrte Elias in der Wüste umher, um dem Zorne der Jezabel zu entgehen, und verbarg sich in Klüften.

V. 39 f. Allgemeine Schlußbemerkung: „Und diese Alle, die durch den Glauben Zeugniß empfangen, haben die Verheißungen nicht überkommen, indem Gott für uns Besseres angeordnet hat, auf daß sie nicht ohne uns zur Vollendung kämen.“ Unter *οὗτοι πάντες* sind die von V. 4. an Genannten zu verstehen. Hier wie V. 13. heißt es von den gläubigen Altvätern, sie hätten die Verheißungen d. i. den Gegenstand der Verheißungen nicht erhalten, sondern diesen nur gleichsam aus der Ferne geschaut. Alle Verheißungen des alten Bundes concentrirten sich nämlich zuletzt auf Einen Gegenstand, auf das messianische Reich; dieses war das Ziel aller Verheißung und der heißesten Sehnsucht der alttestamentlichen Frommen. So, wenn wir mit Lachm. nach A. 80. den Plural *τὰς ἐπαγγελίας* lesen. Einfacher wird die Deutung bei der Lesart der Recepta: *τὴν ἐπαγγελίαν*, die auch der Vulgata zu Grunde gelegen. Erstere Lesart scheint aber als die schwierigere den Vorzug zu verdienen, wenngleich sie äußerlich nicht so stark verbürgt ist, als die zweite von Tischend. recipirte. — V. 40. gibt dann den Grund an, warum Gott die Frommen des alten Bundes während ihres Lebens nicht zu diesem Ziele ihrer Sehnsucht habe gelangen lassen: „indem Gott für uns, im Vergleich mit den Altvätern, etwas Besseres vorausersehen“ d. i.

beschlossen, angeordnet hat. Jene sehnten sich nach der Ankunft des Messias und nach seinem Reiche, uns aber ist Christus bereits erschienen, wir stehen mitten in seinem Reiche, seiner Kirche. Gott hat also für uns etwas *Besseres* angeordnet dadurch, daß er unser Leben in die messianische Zeit hat fallen lassen (vgl. Matth. 13, 17.); und er hat dieß gethan in der Absicht, „damit sie, die Frommen des alten Bundes, nicht ohne uns *vollendet* würden.“ Das Wort τελειοῦσθαι hat in unserm Briefe eine weite Bedeutung; es bezeichnet häufig bloß die *innere* Vollendung des Menschen, welche in der Rechtfertigung eintritt. In diesem Sinne ist das Wort zu nehmen, wenn der Verfasser unten 12, 23. die frommen Altväter δίκαιοι τετελειωμένοι nennt. Zu dieser innern Vollendung, zur *Rechtfertigung*, gelangten die Väter durch den Glauben an den künftigen Erlöser. Dann bezeichnet der Terminus auch die *innere* und *äußere* Vollendung des Menschen zugleich. Diese tritt aber erst ein bei der Wiedererscheinung Christi, bei der Auferstehung der Leiber. Dann geht auch der *Leib* des Menschen in die Erlösung ein, und kommt somit der *ganze* Mensch mit Seele und Leib zu seinem eigentlichen τέλος, zur Vereinigung mit Gott. In dieser umfassendern Bedeutung ist das Wort τελειοῦσθαι mit den ältern Auslegern hier zu nehmen. Wäre nun diese Vollendung, also die Auferstehung der Todten und damit das Ende der jetzigen Welt, schon in den Zeiten der Voreltern eingetreten, so wären wir gar nicht geboren, mithin wären jene „ohne uns“ zu ihrem Heile gelangt. Nun aber ist die Erfüllung der Verheißung Gottes nach Gottes gütigem Rathschlusse so spät eingetreten und auch uns zu Theile geworden, damit wir Alle, die frommen Väter mit uns, und wir mit ihnen, zur Vollendung gelangen. Richtig bemerkt Estius, daß der Verfasser mit diesen Worten zu der am Schlusse des vorigen Kapitels V. 36 ff. gegebenen Ermahnung zur Geduld und Standhaftigkeit im Glauben zurückkehre, und gibt den Gedanken der beiden vorliegenden Verse treffend so: „Si illi omnes, quamvis adepti sint ac promeriti testimonium justitiae per fidem, post tantum temporis nondum accepere promissa: vobis molestum esse non debet, si modicum adhuc exspectetis. - - Longe facilius est vobis habere patientiam, quam justis antiquis. Nam illi multo diutius ex-

spectarunt et adhuc exspectant, dum vos sitis parati; non autem contra illi erunt vobis exspectandi, sed simul atque tempus, quod jam propinquat (cf. 10, 37.), advenerit, una cum illis accumbetis in regno Dei.“

§. 13. Ermahnung zur Geduld im Leiden, zum Eifer und zur Standhaftigkeit im Glauben.

12, 1—29.

V. 1 ff. Am Schlusse des vorigen Kapitels hat der Verfasser Beispiele der gläubigen Geduld aus dem A. T. angeführt. Auf diese Beispiele, besonders auf das Vorbild Christi verweiset er jetzt seine Leser, um sie zu gleicher Geduld und Standhaftigkeit zu ermuntern: „Demnach nun lasset auch uns, da wir eine solche Wolke von Zeugen um uns herum haben, ablegen alle Last und die uns umdrängende Sünde, und mit Ausdauer den uns vorliegenden Kampf laufen, indem wir hinblicken auf den Vorgänger und Vollender des Glaubens, Jesum, welcher statt der ihm vorliegenden Freude das Kreuz erduldete, der Schande nicht achtend, und sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat. Ja betrachtet ihn, der so großen Widerspruch gegen sich erduldet hat von den Sündern, damit ihr nicht ermattet, an euren Seelen erschlaffend.“ Der ganzen Ausdrucksweise hier liegt das dem Apostel Paulus so geläufige Bild vom Wettkampfe zum Grunde (vgl. 1 Kor. 9, 24. Phil. 3, 14. 1 Tim. 6, 12.). Das Leben des Christen ist ein Wettkampf, diese Erde die Rennbahn; als Zuschauer und Zeugen unsers Kampfes sitzt rings um uns her eine Schaar von Glaubenshelden, die früher dieselbe Bahn durchliefen, jetzt aber vom Himmel her ihre Augen auf uns richten und uns zum Kampfe ermuntern. Wie nun der Kämpfer in der Rennbahn alle unnöthige Last (ὄγκος), alles was ihn hindert, ablegt, so sollen auch wir uns alles dessen entäußern, was uns in diesem geistlichen Kampfe aufhalten und die Erreichung des Zieles erschweren würde, z. B. übermäßige irdische Sorgen. Das größte Hinderniß in diesem Kampfe ist aber die Sünde, die hier als ein knapp anliegendes (εὐπερίστα-

τος) und somit im Laufe hinderndes Gewand betrachtet wird, das wir also zuvor ablegen (ἀποθέμενοι) müssen. Das Wort νέφος wird ebenso wie das lateinischen *nubes* auch bei griechischen und römischen Prosaikern von einer großen dichten Menschenmenge gebraucht. Vgl. Herod. 8, 109.: νέφος τοσοῦτον ἀνθρώπων. Liv. 35, 49.: rex contra peditum equitumque nubes jactat. — Der Ausdruck τρέχειν ἀγῶνα ist gebildet nach Analogie von τρέχειν δρόμον = „im Kampfe laufen." — Der Verfasser nennt V. 2. Christum den ἀρχηγός und Vollender des Glaubens, entweder weil Christus durch seine Gnade den Glauben in uns wirkt und ihn zur Vollendung d. i. zum Schauen führt, oder weil er als Mensch durch sein gläubiges Vertrauen auf seinen himmlischen Vater das vollendetste Muster für unsere πίστις geworden ist. Die letztere Fassung paßt am besten zum ganzen Zusamenhange; denn Christus soll uns hier als Muster zu unserer Ermunterung vorgestellt werden. Hiernach müssen wir aber ἀρχηγός nicht mit „Anfänger", sondern mit „Vorgänger" übersetzen, und πίστις in dem Sinne von „Geduld, Vertrauen, *fiducia*" fassen. Denn von Christo kann man nicht sagen, daß er im eigentlichen Sinne Glauben gehabt, da er auch als Mensch immer in der visio beatifica war. Dann ist der Sinn: Um uns in dem Glaubenskampfe zu ermuthigen, wollen wir hinblicken auf Christum, der unser Vorgänger in diesem Kampfe geworden, der auch diese Bahn durchlaufen hat, und der jetzt der Kampfrichter ist und unsern Glaubenssieg belohnen wird. Das Folgende: ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης κ. τ. λ. dient zur nähern Erläuterung des πίστεως ἀρχηγὸς κ. τελειωτής. Christus hätte ein freudenvolles irdisches Leben führen können, aber statt der Freude wählte er das Kreuz und achtete der Schande nicht, welche im Alterthume an den Kreuzestod geknüpft war. Durch sein geduldiges Leiden erwarb er dann sich, d. i. seiner Menschheit, als Siegespreis das Sitzen zur Rechten des Thrones Gottes d. i. die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung, und er theilt jetzt als βραβευτής an uns die Siegespreise aus. Vgl. Phil. 2, 6 ff. — Die Vulgata hat: „*qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem*", statt: qui *pro proposito* sibi gaudio etc. Nach dieser Uebersetzung erklären dann die lateinischen Interpreten: „welcher für die ihm (als Beloh-

nung) vorgesetzte Freude d. i. um diese Freude zu erlangen, das Kreuz erduldete.“ Richtig bemerkt aber über diese Erklärung Estius: „Etsi doctrina verissima sit, Christum cum spe ac desiderio gaudii coelestis crucem subiisse (non enim nobis solum, sed et sibi sua passione coelestem gloriam promeruit), non tamen id arbitror hoc loco significatum.“ Die Auslassung dieser Präposition pro ist wahrscheinlich nur ein Schreibfehler, entstanden aus dem folgenden proposito. — Das γάρ V. 3. ist wegen des folgenden Imperativs unserm bekräftigenden „Ja“ entsprechend (vgl. Win. S. 395 f.). Das Bild vom Wettkampfe ist auch hier noch beibehalten. Auf Christum, unsern Vorgänger im Kampfe, der so Vieles von den Sündern zu erdulden hatte, sollen wir blicken, damit wir, wenn wir um unsers Glaubens willen Aehnliches von der Welt zu erdulden haben, in dem Glaubenskampfe nicht ermatten und den Muth sinken lassen. Der Dativ ταῖς ψυχαῖς ist mit dem Particip. ἐκλυόμενοι und nicht mit κάμητε zu verbinden: *animis vestris deficientes*, Vulgata.

V. 4 ff. Hat der Verfasser im Vorhergehenden seine Leser auf das Beispiel Christi hingewiesen, um sie zur muthigen Ertragung der Leiden zu ermuntern, so stellt er ihnen jetzt den Zweck der Leiden dar. Alle Leiden und Drangsale soll der Christ als von Gott geschickt annehmen; in der Hand Gottes dienen die Widerwärtigkeiten zu unserer Erziehung und Heranbildung für die ewige Seligkeit. Der Gedanke, daß Gott es ist, der uns die Leiden zuschickt, und daß er sie uns aus Liebe zu unserm Heile zuschickt, ist der tröstlichste und erhebendste in allen Bedrängnissen dieses Lebens. — „Noch habet ihr nicht bis auf's Blut widerstanden in eurem Kampfe wider die Sünde, und vergessen habet ihr den Zuspruch, der ja mit euch als Kindern redet? „„Mein Sohn, verschmähe nicht die Zucht des Herrn, und verzage nicht, wenn du von ihm gestraft wirst. Denn, wen der Herr liebt, den züchtiget er, und er geißelt jeglichen Sohn, den er annimmt.““ — Den Worten V. 4. liegt das Bild von einem ernstlichen Faustkampfe, wobei es bis auf's Blut kommt, zu Grunde (vgl. 1 Kor. 9, 26.). Die Sünde mit ihren Reizungen wird als Gegner personificirt, welcher seine Angriffe

wider uns richtet, und mit dem wir einen schweren Kampf zu bestehen haben. — Die Worte: *καὶ ἐκλέλησθε - - διαλέγεται* V. 5., lesen wir am besten mit Lachmann als Frage. — *ἥτις ὑμῖν κ. τ. λ.* d. i. welcher Zuspruch in so liebevoller und tröstlicher Weise wie ein Vater mit seinen Kindern über ihre Klagen gleichsam Unterredung hält (*διαλέγεται*). Das *ὡς υἱοῖς* bezieht sich nicht blos auf die Anrede *υἱέ*, sondern auf den ganzen Inhalt des folgenden Ausspruches. Das Citat ist genommen aus Sprüchw. 3, 11 ff. Dort bilden diese Worte eine Anrede des Weisen an seine Leser; unser Verfasser nimmt sie als einen Zuspruch Gottes an die Gläubigen. Genau nach dem hebräischen Texte heißt die Stelle: „Die Zucht des Herrn, mein Sohn, verachte nicht, und nicht verdrieße seine Strafe dich: denn welchen der Herr liebt, den strafet er, und wie ein Vater den Sohn, den er gerne hat.“ Unser Verfasser folgt hier, wie gewöhnlich, der Uebersetzung der LXX, welche in dem letzten Hemistiche abweicht. Statt des כְּאָב unserer jetzigen masoretischen Punktation, lasen die LXX כְּאֵב, „wehe thun, geißeln“, und übersetzten *μαστιγοῖ* statt: „wie ein Vater.“

V. 7 f. Anwendung des eben angeführten Schriftwortes auf die Leser: „Zur Zucht duldet ihr. Wie gegen seine Söhne so erweiset sich Gott gegen euch; denn wo ist ein Sohn, den ein Vater nicht züchtiget? Wenn ihr aber ohne Zucht seid, deren Alle theilhaftig geworden sind, so seid ihr ja Bastarde und nicht Söhne.“ Die am meisten verbürgte Lesart ist: *εἰς παιδείαν ὑπομένετε*, welche Lachmann und Tischendorf aufgenommen, und die auch der Vulgata (*in disciplina*) zu Grunde gelegen hat. Das *ὑπομένετε* kann als Imperativ (*perseverate*, Vulg.), passender aber als Indikativ genommen werden mit Chrysostomus, der richtig also erklärt: *εἰς παιδείαν ὑπομένετε, φησίν, οὐκ εἰς κόλασιν, οὐδὲ εἰς τιμωρίαν, οὐδὲ εἰς τὸ κακῶς παθεῖν.* Also: „zur Zucht“ d. i. um dadurch von Gott erzogen zu werden, nicht zur Strafe, duldet ihr Leiden. Nach D. ist *εἰς παιδείαν* mit dem vorhergehenden *ὃν παραδέχεται* zu verbinden: „den er aufnimmt in (seine) Zucht.“ Wegen des Gegensatzes V. 8. ziehen Viele die sehr schwach verbürgte Lesart *εἰ παιδείαν ὑπομ.* vor: „Wenn

ihr Züchtigung erduldet, so erweiset sich Gott gegen euch wie gegen seine Söhne.“ Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten im Ganzen derselbe. Leiden und Drangsale sind also das beste Zeichen der Kindschaft Gottes; denn dadurch, daß Gott uns Leiden schickt oder zuläßt, daß uns von Andern Leiden zugefügt werden, zeigt er, daß er uns erziehen, uns läutern und von den Schlacken der Sünde, wie in einem Glutofen, reinigen will. Nach dem Sündenfalle ist der Weg des Kreuzes der einzige, der zum Heile führt; wollen wir also Söhne Gottes werden, so müssen wir denselben dornenvollen Pfad wandeln, den sein eingeborner Sohn gewandelt ist. Ohne Leiden sind wir gleichsam Bastarde, uneheliche Kinder, welche in der Regel des Segens der Erziehung beraubt sind.

V. 9. Die Partikel *εἶτα* dient zur Einführung eines neuen Arguments: „Sodann: die Väter unsers Fleisches hatten wir zu Züchtigern und scheueten sie; sollten wir nicht vielmehr dem Vater der Geister uns unterwerfen und so leben?“ Der Sinn ergibt sich leicht: Wenn wir, will der Verfasser sagen, in unserer Jugend die Züchtigung unserer leiblichen Väter aus Ehrfurcht gegen sie geduldig annahmen, um wieviel mehr müssen wir da nicht die Züchtigung unsers geistlichen Vaters, Gottes, geduldig annehmen, die uns zum wahren, ewigen Leben führen soll. Gott wird hier der „Vater der Geister“ im Gegensatze zu den „Vätern des Fleisches“ genannt, weil er das wahre Leben in uns wirkt und durch seine Erziehung in uns fortbildet. Daß dieser Ausdruck so gefaßt werden müsse, zeigt der Zusatz *καὶ ζήσομεν*, unter welchem wir das wahre geistige Leben zu verstehen haben, und das *εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ* V. 10. So auch Theodoret: *πατέρα τῶν πνευμάτων τὸν πνευματικὸν πατέρα κέκληκεν, ὡς τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων πηγήν.* Andere, z. B. Estius, fassen den Ausdruck *πατὴρ τῶν πνευμάτων* in dem Sinne von *creator animorum*, und wollen dann hier eine Beweisstelle für den Kreatianismus und gegen den Traducianismus finden; aber mit Unrecht.

V. 10.: „Denn jene züchtigten für wenige Tage nach ihrem Gutdünken; dieser hingegen zum Frommen, um an seiner Heiligkeit Theil zu nehmen.“ Hier wird zu-

nächst der Zucht der leiblichen Eltern die Zucht Gottes gegenübergestellt und der Grund angegeben, warum die Zucht des Letztern vorzüglicher sei, als die der Erstern. Die leiblichen Eltern züchtigen 1) *πρὸς ὀλίγας ἡμέρας*. Nehmen wir hier die Präpos. *πρός* als Zeitbestimmung, dann ist der Sinn: die kurze Zeit der Kinderjahre hindurch. Besser ist es aber, wenn wir diese Präposition als Bezeichnung der Rücksicht, des Endzweckes fassen; dann müssen die *ὀλίγαι ἡμέραι* auf die Lebenstage bezogen werden, und *πρὸς ὀλίγας ἡμ.* bildet einen schönen Gegensatz zu dem Folgenden: *εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ*. So gefaßt ergibt sich der Sinn: die Zucht der leiblichen Eltern bezieht sich nur auf die wenigen Tage des irdischen Lebens, hat nur diese im Auge; die Zucht Gottes bezweckt aber das ewige Leben. Denn die Theilnahme an Gottes Heiligkeit ist eben das ewige Leben. Die leiblichen Eltern züchtigen 2) *κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς*, also theils mit Irrthum und Vorurtheil, theils mit selbstsüchtigen Absichten, mithin nicht immer zu unserm Besten, sondern vielleicht oft zu unserm Nachtheil; Gott aber züchtigt immer *πρὸς τὸ συμφέρον*, d. i. zu unserm wahren Besten, weil in seiner Zucht Liebe mit Weisheit gepaart ist, er unser wahres Beste kennt und will.

V. 11.: „Jegliche Zucht aber scheint für die Gegenwart nicht erfreuend zu sein, sondern betrübend; hinterher aber gewährt sie den durch sie Geübten die friedliche Frucht der Gerechtigkeit.“ Jede Zucht, die menschliche sowohl als die göttliche, thut zwar an und für sich betrachtet wehe; aber sieht man auf die Wirkung, so bringt die göttliche Zucht die friedliche Frucht der Gerechtigkeit. — Der Ausdruck *δικαιοσύνη* ist hier nicht von der ersten Rechtfertigung, sondern von der fortschreitenden innern Rechtfertigung und Heiligung vor Gott zu verstehen. Auch im geistlichen Leben gilt: si vis pacem, para bellum. Nur durch Kampf und Leiden wird der Mensch von den Schlacken der Sünde immer mehr geläutert und gereiniget. Die Wirkung dieser innern Heiligung ist aber der innere Friede, jener Friede, den die Welt nicht geben und nicht nehmen kann. Daher heißt es: die friedliche d. i. den Frieden mit sich führende Frucht der Gerechtigkeit.

V. 12 f. Schließliche Ermunterung zur Standhaftigkeit:

„Darum richtet wieder auf die lassen Hände und die erschlafften Kniee, und machet gerade Gleise mit euren Füßen, damit nicht das Hinkende abbiege, sondern vielmehr geheilt werde." Mit διό knüpft der Verfasser diese Ermahnung enge an das vorher Gesagte an: „deshalb, weil Leiden nur zur heilsamen Zucht von Gott verhängt werden und diese Zucht so herrliche Früchte trägt, verliert euren Muth nicht, sondern ermannet euch, wenn vielleicht schon Manche unter den Trübsalen muthlos geworden sind." Das Bild vom Wettkampfe liegt auch hier noch zu Grunde; zugleich spielt aber der Verfasser an auf Jes. 35, 3.: „Stärket lasse Hände und befestiget wankende Kniee." — V. 13. In den ersten Worten: καὶ τροχιὰς ὀρθὰς ποιήσατε τοῖς ποσὶν ὑμῶν (ein vollständiger Hexameter) d. i. schreitet in dem Bekenntnisse eures Glaubens muthig auf geradem Wege zum Ziele vorwärts, ohne rechts oder links abzubiegen, liegt eine Anspielung auf Sprüchw. 4, 26., wo es nach der Uebersetzung der LXX heißt: ὀρθὰς τροχιὰς ποίει σοῖς ποσί. — Zu τὸ χωλόν haben Einige μέλος ergänzt und ἐκτρέπεσθαι in der Bedeutung „verrenkt werden" genommen: „damit nicht das lahme Glied (vollends) verrenkt werde." Besser aber faßt die Vulgata das Neutrum im Sinne eines Masculinums: „*ut non claudicans quis erret.*" Dann bezeichnet τὸ χωλόν den im Glauben Schwachen und Wankenden. Dieser soll durch die Festigkeit der übrigen Gläubigen von seiner Schwachheit geheilt werden, damit er nicht gänzlich vom Wege des Glaubens abirre. Vgl. Röm. 14, 17. 19. 15, 13. 33. Zu τὸ χωλόν vgl. 1 Kön. 18, 21., wo der Prophet Elias spricht: „Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten?" d. i. seid ihr schwankend zwischen Jehova- und Baaldienst.

V. 14. Von jetzt an, wo der Verfasser mit seinem Schreiben sichtbar zum Schlusse eilt, stehen die einzelnen Ermahnungen mehr abgerissen für sich da. Daher fehlen auch häufig die Verbindungspartikeln. „Dem Frieden trachtet nach mit Allen und der Heiligung, ohne welche Niemand den Herrn schauen wird." Also Frieden sollen sie zu halten suchen und zwar mit Allen, mithin auch mit den Ungläubigen. Ebenso ermahnt der Apostel Röm. 12, 18.: „Soviel an euch liegt, habet Frieden mit allen Menschen." Auf innere Heiligung sollen

sie eifrig bedacht sein, „ohne welche“, fährt der Verfasser fort, „Niemand den Herrn schauen wird.“ Mit diesen Worten deutet er hin auf den Ausspruch unsers Heilandes Matth. 5, 8.: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“ Nur wenn das innere Auge des Geistes nicht getrübt ist durch Sünde, vermag der Mensch Gott zu sehen, hier auf Erden im Glauben, dort durch Schauen von Angesicht zu Angesicht. — Diese Ermahnung findet ihre nähere Erläuterung V. 15 ff.: „Indem ihr darauf Acht habet, daß nicht Jemand die Gnade Gottes verscherzend, daß nicht irgend eine Wurzel der Bitterkeit aufschießend Unruhe stifte, und durch sie Viele verunreiniget werden; daß nicht Jemand ein Unzüchtiger sei oder ein Verächter des Heiligen wie Esau, der für Eine Speise seine Erstgeburt verkaufte. Denn ihr wisset, daß er auch hernach, als er den Segen erben wollte, abgewiesen ward — denn er fand zur Sinnesänderung keinen Raum mehr —, obwohl er mit Thränen ihn verlangte.“ Frieden und Eintracht sollen die Gläubigen bewahren, gegenseitig auf ihre Heiligung hinarbeiten, damit „Keiner hinter der Gnade Gottes zurückbleibe“ d. i. diese verscherze, ihr nicht entspreche. Unter *χάρις* haben wir dem ganzen Zusammenhange nach die Gnade des christlichen Glaubens zu verstehen. Sie sollen ferner darauf achten, daß nicht im Schooße der Gemeinde irgend Bitterkeit, Haß, Neid, Zwietracht und dergleichen sich einniste und Unruhe verursache. Das *μή τις ῥίζα - - ἐνοχλῇ* ist Reminiscenz aus 5 Mos. 29, 18. nach der Uebersetzung der LXX (Cod. Alex.). Sie sollen endlich darauf achten, daß nicht Jemand durch Unzucht oder sonstige Gemeinheit sein Leben beflecke; denn als Christen sind sie gleichsam die Erstgebornen Gottes (vgl. V. 23.). Dieses ihr Erstgeburtsrecht sollen sie nicht leichtsinnig verscherzen, nicht für vorübergehende sinnliche Lust hingeben, wie Esau es that, der sein Erstgeburtsrecht um Ein Essen verkaufte; damit es ihnen nicht ergehe, wie es diesem erging. Als dieser nämlich sein Erstgeburtsrecht verkauft hatte, ging er auch jenes väterlichen Segens, der mit diesem Rechte verbunden war, verlustig, und er erhielt diesen Segen nicht, so sehr er auch seinen Vater darum bat (vgl. 1 Mos. 27.). Das *ὡς Ἡσαῦ* gehört bloß zu *βέβηλος*

und nicht auch zu πόρνος. Denn von der Unzucht des Esau ist nirgends im A. T. die Rede; und den Ausdruck im geistlichen Sinne von dem Abfalle von Jehova zu verstehen, dazu liegt hier kein Grund vor. Als βέβηλος, profanus, gab sich aber Esau kund eben durch den Verkauf des Erstgeburtsrechts. Wir schließen am besten den Satztheil: μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν, in Parenthese, und verstehen μετανοία von der Sinnesänderung Isaaks, nicht Esau's. Dann bezieht sich das folgende αὐτήν nicht, wie Viele wollen, auf μετανοίας, sondern auf εὐλογίαν: Esau konnte den Sinn seines Vaters Isaak nicht mehr ändern, daß er ihm den Segen als Erstgeborenem gäbe, obzwar er inständig und mit Thränen um diesen Segen bat (vgl. 1 Mos. 27, 34 ff.). So Estius u. A.

V. 18 ff. Vorher V. 15 ff. hat der Verfasser seine Leser ermahnt, sie sollten darauf achten, daß Keiner die Gnade Gottes d. i. die Gnade des christlichen Glaubens verscherze und sein Erstgeburtsrecht verschleudere, mit andern Worten: daß Keiner vom Glauben abfalle. Diese Ermahnung begründet der Verfasser nun dadurch, daß er seine Leser nochmals hinweiset auf die Größe der Schuld und auf die unausbleibliche Strafe des Abfalls; und um dieses desto nachdrücklicher zu thun, schildert er zuerst V. 18—24. in einem rhetorisch sehr kunstvoll gebildeten Satze den Charakter des alten Bundes im Gegensatze zum neuen: „Denn nicht seid ihr hinzugetreten zu einem berührbaren Berge und einem entzündeten Feuer und zu Dunkel und Finsterniß und Wetter, und zu Posaunenhall und Schall von Worten, wobei die Hörenden sich weigerten, daß weiter zu ihnen geredet würde (denn sie ertrugen nicht das Gebot: „„Auch wenn ein Thier den Berg berührt, soll es gesteinigt werden""; und — so furchtbar war die Erscheinung! — Moses sprach: „„Ich bin erschrocken und zittere""); sondern ihr seid hinzugetreten zu dem Berge Sion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem und zu Myriaden, der Engel Chore und zu der Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu Gott dem Richter Aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, und zu dem

Mittler eines neuen Bundes, Jesu, und zu dem Blute der Besprengung, welches besser redet als Abel.“ — Der einfache Gedanke dieser Worte ist: der alte Bund gab sich gleich bei seiner Promulgation kund als ein mehr sinnlicher, irdischer; der neue Bund aber zeigt sich als ein geistiger, himmlischer; ferner: bei der Promulgation des alten Bundes offenbarte sich Gott mehr als der Furchtbare, Majestätische; im neuen Bunde aber gibt er durch Christum und dessen Erlösungstod nur seine Liebe und Gnade kund. Also — diesen Schluß läßt der Verfasser seine Leser selbst machen — wie viel schlimmer ist der Abfall vom neuen Bunde als der vom alten Bunde! Wenn der h. Augustinus sagt: „brevis differentia legis et evangelii est timor et amor“, so hat er damit den Grundgedanken unsers Satzes kurz und treffend ausgesprochen. Die Schilderung, welche der Verfasser V. 18—21. vom alten Bunde gibt, bezieht sich auf 2 Mos. Kap. 19. und 20. und 5 Mos. Kap. 4. und 5., wo die Erscheinungen, unter welchen das alttestamentliche Gesetz gegeben wurde, fast mit denselben Worten erzählt werden. — V. 18. ist das stark verbürgte ὄρει des gewöhnlichen Textes hinter ψηλαφωμένῳ nicht mit Lachm. nach A. C. 17. 47. zu tilgen; schon der Gegensatz V. 22. fordert es, auch wäre der Ausdruck „berührbares Feuer“ unpassend. „Berührbar“ wird der Berg Sinai hier genannt mit Rücksicht auf das Verbot, welches gleich V. 20. angeführt wird; es soll soviel heißen als sinnlich wahrnehmbar. Das κεκαυμένῳ beziehen viele Interpreten auf ὄρει und übersetzen: „zu einem berührbaren und vom Feuer entzündeten Berge.“ Besser jedoch ziehen wir mit der Vulgata das Participium zu πυρί, so daß κεκαυμένῳ πυρί ein besonderes Glied bildet. — Zu dem ἧς οἱ ἀκούσαντες κ. τ. λ. V. 19. vgl. 2 Mos. 20, 18 f.: „Und das ganze Volk sah den Donner und Blitz, und den Schall der Posaunen und den rauchenden Berg; und da sie sich fürchteten, und von Schrecken getroffen waren, traten sie in die Ferne und sprachen zu Moses: Rede du mit uns, und wir wollen hören; der Herr aber rede nicht mit uns, wir möchten sonst sterben“ (vgl. 5 Mos. 5, 25.). — V. 20 f. bildet eine Parenthese, worin der Verfasser beiläufig den Grund angibt, warum das Volk Israel sich weigerte, Gott weiter sprechen zu hören, und

den Moses bat, mit Gott zu reden. Zuerst war es das Verbot, daß Niemand, auch nicht einmal ein Thier, unter Todesstrafe den Berg berühren solle (vgl. 2 Mos. 19, 12 f.), was dem Volke Schrecken einjagte; dann war aber auch die ganze Erscheinung so furchtbar, daß Moses selbst sagte, er sei erschrocken und zittere. Diesen Ausspruch Mosis finden wir in der heiligen Schrift nicht; wohl einen ähnlichen 5 Mos. 9, 19., der sich aber auf jenen Moment bezieht, wo Moses sah, daß die Israeliten das goldene Kalb anbeteten. Da, sagt Moses, habe er Jehova's Zorn und Grimm gefürchtet. Wir müssen also entweder mit Tholuck u. A. annehmen, daß unser Verfasser die Sache so angesehen habe, daß der Schrecken, welcher den Moses damals ergriff, mit dem tiefen Eindruck zusammenhing, welchen die Erscheinung auf dem Berge ihm gemacht hatte, oder mit Estius, daß der Verfasser hier aus der Tradition schöpfte. — Die folgenden VV. 22—24. enthalten den Gegensatz: Sie, die Gläubigen, sind nicht wie die Israeliten hinzugetreten zu dem berührbaren Berge Sinai, sondern zu dem Sionsberge und zu der Stadt des lebendigen Gottes, nämlich zu dem himmlischen Jerusalem (*Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ* ist Apposition zu *πόλει θεοῦ ζῶντος*). Jerusalem und besonders der Berg Sion, als Mittelpunkt der alttestamentlichen Theokratie, war stehendes Vorbild des kommenden Messianischen Reiches, der neutestamentlichen Kirche (vgl. Gal. 4, 26. Offenb. 3, 12. 21, 2.). Diese wird hier ein himmlisches Jerusalem genannt, weil sie vom Himmel stammt und weil sie in ihrem Haupte, Christo, und in einem großen Theile ihrer Mitglieder, den Engeln und verklärten Heiligen, bereits im Himmel thront, und Alle dahin führen will. Das folgende *μυριάσιν* erhält seine nähere Deutung in der Apposition *ἀγγέλων πανηγύρει*. Einige ziehen den Genitiv *ἀγγέλων* zu dem vorhergehenden *μυριάσιν* und *πανηγύρει* zu dem Folgenden: „zu den Myriaden von Engeln, zu der Festversammlung und Gemeinde." Allein diese Fassung paßt nicht so gut zum Ganzen und läßt sich mit der Uebersetzung der Vulgata: „*et multorum millium angelorum frequentiam*", nicht vereinigen. — Unter *πρωτότοκοι* verstehen Einige die bereits verklärten Gläubigen, die im Vergleiche mit den hier noch streitenden gleichsam die „Erstgeborenen" sind; Estius aber

erklärt den Ausdruck von den Gläubigen überhaupt, die im Vergleiche mit der übrigen Menschheit die erstgeborenen Söhne Gottes sind, und er beruft sich für diese Deutung auf V. 16. und Jak. 1, 18., in welcher letztern Stelle die Gläubigen eine *ἀπαρχὴ τῶν τοῦ θεοῦ κτισμάτων* genannt werden. Diese letztere Erklärung verdient durchaus den Vorzug, eines Theils wegen des Zusatzes: „die im Himmel aufgeschrieben" d. i. in den himmlischen Census, gleichsam in die Liste der Himmelsbürger eingetragen sind, die also noch zu der *militia* gehören (vgl. Luk. 10, 20.); andern Theils wegen des folgenden *δικαίων τετελειωμένων*, wodurch die triumphirende Kirche im Gegensatze zu der hier genannten streitenden bezeichnet wird. Also: als Christen sind sie eingegangen in das geistliche himmlische Jerusalem, in die Kirche, und damit sind sie zugleich in Gemeinschaft getreten mit den Schaaren der Engel und mit allen wahrhaft Gläubigen. Wir sagen: wahrhaft Gläubigen; denn daß unter *πρωτότοκοι* nicht bloße Namenchristen verstanden werden können, zeigt ebenfalls der Zusatz: *ἀπογεγρ. ἐν οὐρανοῖς*. Nachdem der Verfasser das Reich Gottes, die *civitas Dei*, in seinen Haupttheilen beschrieben, nennt er jetzt auch den König und Regenten dieses Reiches, Gott, der als Richter zwischen der streitenden und triumphirenden Kirche steht: *καὶ κριτῇ θεῷ πάντων*. Das *πάντων* bezieht sich zwar der Stellung nach auf *θεῷ*, allein da der ganze Ausdruck *κριτῇ θεῷ* gleichsam nur Einen Begriff bildet, so können wir *πάντων* auch mit *κριτῇ* verbinden: „*et iudicem omnium Deum*" (Vulg.). Der Verfasser nennt Gott hier Richter, eines Theils, um anzudeuten, daß er das gesetzgebende Haupt in diesem Reiche, sein Wille das Gesetz dieser *civitas* ist; andern Theils aber auch, um durch Hinweisung auf den Richter seine Leser zum Kampfe anzueifern. Sie sind zwar die Erstgeborenen, deren Namen im Himmel aufgeschrieben sind; allein bevor sie in den vollen Besitz dessen kommen, worauf ihr Erstgeburtsrecht ihnen Ansprüche gibt, haben sie erst den Richter zu erwarten. Unter *πνεύματα δικ. τετελ.* sind dann die in die Seligkeit bereits eingegangenen Gerechten des alten sowohl als des neuen Bundes d. i. die triumphirende Kirche zu verstehen. Sie werden *πνεύματα* genannt, weil sie erst dem Geiste nach vollendet sind, und der Verklä-

rung ihrer Leiber noch entgegenharren (vgl. zu 11, 40.). — V. 24. Die am meisten verbürgte Lesart ist hier κρεῖττον und τὸν Ἄβελ, womit auch die Vulgata übereinstimmt. Die Recepta hat κρείττονα, „Besseres", und statt τὸν Ἄβελ hat Griesbach τὸ Ἄβελ = τὸ αἷμα τοῦ Ἄβελ. Der Mittler des neuen Bundes ist Jesus, und er hat diesen Bund eingeweiht durch sein Blut, „welches besser redet, als Abel" mit seinem Blute oder als Abels Blut. Denn dieses rief die göttliche Gerechtigkeit um Rache der Unschuld an (1 Mos. 4, 10.: „Die Stimme von deines Bruders Blut schreiet zu mir von der Erde", vgl. oben 11, 4.); Jesu Blut aber ruft zu Gott um Gnade für die Schuldigen (vgl. 7, 25.). Also im alten Bunde war ein Mittler, der selbst zittern mußte, wir aber haben einen Mittler, der versöhnt.

V. 25. Der vorhergehenden Gegenüberstellung des alten und neuen Bundes folgt nun eine neue Warnung vor Abfall: „Sehet zu, daß ihr euch deß, der da redet, nicht weigert." Das παραιτήσησθε steht hier mit Beziehung auf das παρῃτήσαντο V. 19. Da jedoch die Weigerung des Volkes, von welcher dort die Rede ist, nicht aus Unglauben, sondern bloß aus Furcht hervorging, so will der Verfasser nur allgemein sagen, seine Leser sollen nicht dem Beispiele der Israeliten folgen, welche von Gott und seinem Bunde abtrünnig wurden. In jener Weigerung am Berge Sinai, Gott zu hören, lag gleichsam eine Prophezeihung ihres künftigen Ungehorsams. Unter τὸν λαλοῦντα müssen wir wegen des unmittelbar vorhergehenden λαλοῦντι zunächst Christum verstehen, jedoch wegen des Folgenden zugleich dabei an Gott denken, als welcher durch Christum redete. — Diese Warnung vor Abfall wird dann zuerst dadurch begründet, daß der Verfasser seinen Lesern vorstellt, wie der Unglaube gegen die neue himmlische Offenbarung viel strafbarer, als der gegen die alte irdische sei: „Denn wenn jene nicht entkamen, welche deß, der auf Erden redete, sich weigerten, so werden wir es um so viel mehr nicht, wenn wir uns abwenden von dem, der vom Himmel (zu uns redet)." Unter τὸν χρηματίζοντα verstehen Chrysost., Oekumen. und auch Erasmus den Moses. Allein abgesehen davon, daß χρηματίζειν = „Orakel geben" nicht füglich von

Moses gebraucht werden könnte, so war ja Moses es nicht, der 2 Mos. 20. redete und den zu hören die Israeliten sich weigerten, sondern Gott. Estius versteht τὸν χρηματίζοντα von dem Bundesengel, der das Gesetz zwischen Jehova und Moses vermittelte (vgl. 2, 2.). Allein hätte der Verfasser diesen gemeint, so würde er ihn gewiß ausdrücklich genannt haben. Es bleibt also nur übrig, unter τὸν χρηματίζοντα, ebenso wie unter dem folgenden τὸν ἀπ᾽ οὐρανῶν scil. λαλοῦντα, Gott zu verstehen. Der Gegensatz liegt in dem ἐπὶ γῆς und ἀπ᾽ οὐρανῶν: im alten Bunde redete Gott auf Erden, auf dem berührbaren Berge, durch einen Menschen, Moses; im neuen Bunde aber redet er vom Himmel, von dem geistigen Berge Sion, durch den Gottmenschen, Christum. Der alte Bund hat also einen irdischen Charakter, der neue Bund einen himmlischen.

V. 26 f. Als weiterer Beweggrund zum Festhalten am Glauben wird hier die Unvergänglichkeit des neuen Bundes im Gegensatze zu der Vergänglichkeit des alten angeführt: „Dessen Stimme damals die Erde erschütterte, der aber jetzt die Verheißung gegeben: „„Noch ein Mal: ich werde erschüttern nicht bloß die Erde, sondern auch den Himmel."" — Dieses „„noch ein Mal"" aber deutet eine Veränderung dessen an, was erschüttert wird, als eines Gemachten, damit das, was nicht erschüttert wird, bleibe." Die Vergänglichkeit des alten Bundes und die stete Fortdauer des neuen Bundes beweiset der Verfasser hier aus zwei alttestamentlichen Stellen und der Beweisgang ist folgender: Bei der Gesetzgebung auf Sinai hat Gottes Stimme die Erde erschüttert; denn es heißt 2 Mos. 19, 18. nach dem Urtexte: „Und der Berg Sinai rauchte ganz vor dem Angesichte Jehova's, der auf denselben herabstieg im Feuer; und es stieg auf sein Rauch wie der Rauch des Ofens, und der ganze Berg erbebte sehr" (vgl. Richt. 5, 4 ff. Ps. 68, 9.) Diese Erschütterung war aber nur das äußere Symbol für die Bewegung und Veränderung im Reiche des Geistes, welche damals bei der Gründung des alten Bundes eintrat. Nun verheißt Gott beim Propheten Aggäus 2, 7., daß er noch einmal (עוֹד אַחַת) nicht bloß die Erde, sondern auch den Himmel erschüttern werde.

War die erste Erschütterung ein Symbol der Einführung des alten Bundes, so bezeichnet diese verheißene abermalige Erschütterung die Einführung eines neuen Bundes. Das „noch ein Mal" deutet also einer Seits das Aufhören des alten Bundes als etwas Gemachten und darum Vergänglichen an; denn wenn derselbe für immer hätte fortbestehen sollen, so hätte Gott nicht eine abermalige Erschütterung verheißen können; anderer Seits liegt aber in dem „noch ein Mal" auch die Fortdauer des neuen Bundes ausgesprochen. Denn da von einer dritten Erschütterung nirgends die Rede ist, so ist „noch ein Mal" soviel als zum letzten Male. Was also aus dieser zweiten Erschütterung hervorgeht, wird nicht mehr erschüttert, sondern bleibt unverändert. Diese zweite Erschütterung und Bewegung im Reiche des Geistes wird auch gewaltiger sein, als die erste; denn es heißt hier nicht, wie bei der ersten, daß Gott bloß die Erde erschüttere, sondern Himmel und Erde zugleich.

V. 28 f. Schlußermahnung, die als Folgerung (διό) aus dem vorher Gesagten hergeleitet wird: „Deßhalb, da wir ein unerschütterliches Reich empfangen, lasset uns festhalten die Gnade und dadurch Gott wohlgefällig dienen, mit Ehrfurcht und Scheu; denn auch unser Gott ist ein verzehrendes Feuer." Das ἔχειν χάριν heißt zwar gewöhnlich „Dank sagen"; allein zum ganzen Zusammenhange paßt es besser, hier mit Estius u. A. χάρις in der Bedeutung von „Gnade" zu nehmen und darunter dann, wie V. 15., die Gnade des Christenthums zu verstehen. Das ἔχειν erhält dann die Bedeutung von κατέχειν, „festhalten." Also: da wir ein unerschütterliches d. i. unvergängliches Reich erhalten haben, lasset uns festhalten an der Gnade d. i. am christlichen Glauben, und dadurch Gott in wohlgefälliger Weise dienen. Denn nur im Christenthum ist ein wahrer Gottesdienst, eine Anbetung Gottes „im Geiste und in der Wahrheit" möglich. Wir müssen aber festhalten am Glauben „mit Ehrfurcht und Scheu", oder wie der Apostel sagt: „mit Furcht und Zittern" unser Heil wirken; denn auch unser Gott ist ebenso wie der Gott des alten Bundes ein „verzehrendes Feuer" d. i. ein strafender Gott, der den Abfall von seinem Bunde noch immer strenge ahndet. In den letzten Wor-

ten wendet der Verfasser die Stelle 5 Mos. 4, 24. auf den neuen Bund an. Gott ist noch immer derselbe im alten wie im neuen Bunde; und wer seine Liebe, die im neuen Bunde sich offenbaret hat, verschmäht, gegen den kehrt sich sein Zorn.

§. 14. Ermahnungen, Nachrichten, Segenswünsche, Grüße.

13, 1—25.

V. 1 f.: „Die Bruderliebe bleibe. Der Gastfreundschaft vergesset nicht; denn durch dieselbe haben Einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.“ Der Verfasser ermahnt zunächst seine Leser, in der Bruderliebe, die sie bisher bewiesen haben (vgl. 6, 10. 10, 33 ff.), zu verharren. Der Herr selbst hatte scheidend die Bruderliebe als das Kennzeichen, als das charakteristische Merkmal seiner Jüngerschaft (Joh. 13, 35.) angegeben, und wie sehr in der jungen Gemeinde zu Jerusalem diese Tugend herrschte, sehen wir aus der Apostelgeschichte. Auch Tertullian schildert die Bruderliebe, welche zu seiner Zeit in der Kirche waltete, mit schönen Farben. — Zur Gastfreundschaft ermahnt auch mehrfach der h. Paulus (vgl. Röm. 12, 13. 1 Tim. 3, 2.). Unser Verfasser motivirt diese Ermahnung zur Gastfreundschaft durch das Beispiel Abraham's und Lot's, welche durch ihre Gastfreundschaft gewürdiget wurden Engel zu beherbergen, ohne daß sie es anfangs wußten (1 Mos. Kap. 18 und 19.). Die Construktion *λανθάνειν* mit dem Particip ist ächt griechisch; *ἔλαθον ξενίσαντες* eigentlich: „sie blieben als Bewirthende (sich) verborgen“ (s. Win. S. 414.). Die Uebersetzung der Vulgata: *„per hanc enim latuerunt quidam angelis hospitio receptis*, ist durch die zu genaue Nachahmung der griechischen Construktion fast unverständlich. Estius erklärt die Worte: per hanc enim quidam ab aliis ignorati sunt angelos hospitio recepisse. Die Lesart *placuerunt*, die sich in vielen Handschriften und in den ältesten Ausgaben der Vulgata, auch in der Sixtinischen, findet, ist bloße Correktur Solcher, die das *latuerunt* nicht verstanden.

V. 3.: „Seid eingedenk der Gefangenen als Mitgebundene, derer, die Trübsal leiden, als die ihr auch

selbst im Leibe wallet." Den gefangenen Brüdern sollen die Leser Theilnahme beweisen, da sie ja vermöge der gliedlichen συμπάθεια (10, 34. 1 Kor. 12, 26.) sich als Mitgefesselte anzusehen haben; der Bedrängten sollen sie sich annehmen bedenkend, daß sie selbst noch in einem allem Ungemach unterworfenen Körper leben, über sie also dieselbe Bedrängniß hereinbrechen kann. Das ὡς ist beidesmal causal zu nehmen.

V. 4 f. Der Verfasser hat eben zur werkthätigen Bruderliebe ermahnt; jetzt warnt er vor den Lastern, welche die φιλαδελφία zerstören, vor Unzucht und Habsucht. Er sagt: „In Ehren gehalten sei die Ehe in jeder Hinsicht und das Ehebett unbefleckt; denn Unzüchtige und Ehebrecher wird Gott richten." In den Worten τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν haben viele, besonders protestantische Exegeten, eine Empfehlung der Ehe finden wollen und übersetzt: „Ehrenvoll sei oder ist die Ehe bei Allen." Sie meinen, der Verfasser sage dieß gegen die Häretiker der damaligen Zeit, welche die Ehe verwarfen, und brauchen dann zugleich diese Stelle als Argument gegen den katholischen Cölibat. Allein wie verkehrt diese Deutung sei, ergibt sich aus dem unmittelbar Folgenden: καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος, woraus deutlich hervorgeht, daß wir hier keine Anpreisung der Ehe, sondern eine Warnung vor Unzucht in der Ehe haben. Das ἐν πᾶσι kann Neutrum „in allen Stücken", und auch Masculinum „bei Allen" sein. Letztere Fassung zieht Estius vor. — κρινεῖ steht hier, wie oft, im Sinne von κατακρινεῖ. — V. 5 f.: „Frei von Habsucht sei der Wandel, indem ihr euch begnüget mit dem was ihr habet; denn er hat gesagt: „„Ich will dich nicht loslassen noch dich verlassen"", so daß wir getrost sagen dürfen: „„Der Herr ist mein Helfer, nicht will ich fürchten; was sollte mir ein Mensch thun?"" — ὁ τρόπος ist die Sinnesart und Lebensweise des Menschen (Vulg. *mores*). Zu dem ἀρκούμενοι τ. παροῦσιν können wir vergleichen die Worte des Herrn (Math. 6, 34.): „Seid nicht besorgt für den morgenden Tag, denn der morgende Tag wird besorgt sein für das Seinige." In dem αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν bezieht sich αὐτός auf ὁ θεός. Das folgende Citat findet sich nicht wörtlich so im A. T.; am

ähnlichsten sind die Stellen 5 Mos. 31, 6. und Jos. 1, 5. Beide Stellen hat unser Verfasser verbunden, und was in der letztern Stelle speciell auf Josue gesagt ist, wendet er hier auf alle Menschen an. Die doppelte Negation beim ersten und die dreifache beim zweiten Gliede dient zur Verstärkung. Das zweite Citat V. 6. ist aus Ps. 118, 6. Das *τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος* bildet im Hebräischen das zweite Hemistich; wir fassen es auch hier am besten als selbstständigen Satz. Die Vulgata läßt es von *οὐ φοβηθήσομαι* abhängig sein, indem sie übersetzt: „*non timebo, quid faciat mihi homo.*“

V. 7 ff. Für die ersten Lesers unser Briefes, Judenchristen in Jerusalem und Palästina überhaupt, war die Gefahr des Abfalls vom Christenthum sehr groß, weil sie den prächtigen Tempelkultus und die täglichen Opfer noch immer vor Augen hatten. Wie leicht konnten sie versucht sein, an den jüdischen Opfern und an den Opfermahlzeiten Theil zu nehmen, und so allmählig wieder in's Judenthum zurückgezogen werden! Der Verfasser warnt sie deßhalb schließlich noch einmal vor Abfall, indem er sie **zuerst** hinweiset auf das Beispiel ihrer schon verstorbenen Vorsteher, die ihren Glauben bis zum Ende treu bewahrten; indem er dann **zweitens** V. 8 ff. zeigt, daß der christliche Cultus mit dem jüdischen nicht dürfe verbunden werden, und der Eintritt in das Christenthum den völligen Austritt aus dem Judenthum voraussetze. — „**Seid eingedenk eurer Vorsteher, die zu euch das Wort Gottes geredet haben; schauet auf den Ausgang ihres Wandels und ahmet ihrem Glauben nach.**“ Die *ἡγούμενοι* sind die Vorsteher und Lehrer der Gemeinde, sonst gewöhnlich *πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι, ποιμένες* (Eph. 4, 11.) oder auch *προϊστάμενοι* (1 Thess. 5, 12.) genannt. Der Verfasser gebraucht diesen allgemeinen Ausdruck um die verschiedenen Klassen der Vorsteher zusammenzufassen. Auch der h. Clemens von Rom (epist. ad Cor. c. 37.) bedient sich dieses Ausdrucks. Wahrscheinlich hat der Verfasser hier den **Stephanus**, den Apostel **Jakobus** und Andere, die für ihren Glauben den Martyrtod bereits erduldet hatten, im Auge.

V. 8 f.: „**Jesus Christus ist derselbe, gestern und**

heute und in Ewigkeit. Durch mannigfaltige und fremdartige Lehren lasset euch nicht fortreißen; denn es ist schön, daß durch Gnade das Herz gestärkt werde, nicht durch Speisen, von denen die, welche damit umgingen, keinen Nutzen hatten." Die Gedankenverbindung dieser beiden VV. mit dem Vorhergehenden fassen wir am besten so, daß der Verfasser durch V. 8. eine Einrede, die seine Leser leicht hätten machen können, von vorn herein abweisen will. Die Leser hätten nämlich sagen können: Jene bereits verstorbenen Vorsteher konnten leicht glauben, da Christus selbst unter ihnen wandelte und ihren Glauben durch seine Gegenwart mächtig unterstützte! Darauf antwortet nun der Verfasser: Christus ist immer derselbe; er setzt sich mit der ganzen Fülle seiner Gnade und Wahrheit fort in der Kirche. Er war gestern, d. i. zu der Zeit der genannten Vorsteher, nicht ein anderer als heute d. i. in jetziger Zeit, und er ist jetzt kein anderer, als er für die ganze Zukunft sein wird. V. 9. ist dann nur eine Folgerung hieraus: Ist Christus für immer derselbe, so ist auch seine Lehre dieselbe, denn er selbst ist ja das Objekt seiner Lehre. Seine Lehre ist nur Eine, und ist bereits bei ihnen eingebürgert; sie dürfen also nicht „mannigfaltigen" und von anderswoher eingeführten, also „fremden" Lehren Gehör schenken, und durch diese sich von der Einen Wahrheit, die Christus selbst ist, abwendig machen lassen. — Die richtige Lesart ist *παραφέρεσθε* = „laßt euch nicht fortreißen, *nolite abduci*" (Vulg.). Die Lesart der Recepta *περιφέρεσθε* ist wahrscheinlich aus Eph. 4, 14. herübergenommen. — Bei den *διδαχαῖς ποικίλαις κ. ξέναις* denkt der Verfasser ohne Zweifel an die Judaisten, welche die jüdischen Ritual- und Ceremonialgesetze mit in's Christenthum herübernehmen wollten, und wogegen der Apostel Paulus soviel zu kämpfen hatte. In dem Folgenden: *καλὸν γὰρ κ. τ. λ.*, geht er dann vom Allgemeinen zum Besondern und hebt die jüdischen Opfermahlzeiten heraus, mit welchen die Christen sich nicht weiter befassen sollen. Daß wir nämlich bei *βρώμασιν* nicht, wie Einige wollen, an die levitischen Satzungen über reine und unreine Speisen überhaupt, sondern speciell an die Opfermahlzeiten zu denken

haben, zeigt deutlich der folgende V. 10., wo im engen Anschluß hieran von den Christen gesagt wird, daß sie einen Altar besitzen, von welchem zu essen die Diener des jüdischen Heiligthums kein Recht haben. Dem βρώμασι gegenüber steht χάριτι, und in der Erklärung dieses Ausdruckes sind die Interpreten nicht einig. Die griechischen Exegeten verstehen unter χάρις den Glauben, der h. Thomas die heiligmachende Gnade, Estius das Christenthum überhaupt, wie 12, 15. 28. Hiernach wäre, da βεβαιοῦσθαι offenbar im Gegensatze zu παραφέρεσθε steht, der Sinn: Wir als Christen dürfen uns nicht von mannigfaltigen und aus dem Judenthum herübergenommenen Lehren fortreißen lassen, so daß wir unstät umherschwanken, sondern wir müssen unser Herz festigen durch die Eine und ewige Wahrheit des Christenthums; dieß allein frommt (καλόν ἐστι), und nicht findet das Herz wahre Ruhe in den Opfermahlzeiten, die denen nicht nützten, welche sich damit abgaben, d. i. darin ihre Ruhe und Zufriedenheit suchten (περιπατεῖν ἔν τινι entspricht ganz dem hebräischen הִתְהַלֵּךְ בְּ, „in einer Sache leben, sich damit abgeben"). Allein auch dieser Sinn, wornach das ganze Christenthum den jüdischen Opfermahlzeiten gegenübergestellt würde, hat etwas Unpassendes. Am schönsten wird der Gedanke, wenn wir χάρις von der christlichen Opferspeise, von der heil. Eucharistie, die den Mittelpunkt aller christlichen Gnadengaben bildet, verstehen. Zwar läßt sich diese Bedeutung von χάρις aus dem Sprachgebrauche nicht nachweisen; allein der ganze Zusammenhang scheint diesen Sinn zu fordern. Schon der Ausdruck βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν und der Gegensatz, worin χάρις zu βρώματα steht, deutet darauf hin, daß wir unter χάρις eine Speise verstehen müssen; besonders aber spricht für diese Deutung der folgende V., in welchem offenbar von der heil. Eucharistie als einem Opfer und einer Opferspeise die Rede ist.

V. 10.: „Wir haben einen Altar, von welchem zu essen kein Recht haben, die dem Zelte dienen." Diese Stelle wurde von jeher von den katholischen Dogmatikern als ein locus classicus für das allerheiligste Meßopfer angezogen,

und mit vollem Rechte. Der Verfasser sagt: Wir, d. i. wir Christen, haben einen Altar; wo ein Altar ist, da muß auch ein Opfer sein; und als das Opfer, welches auf diesem Altare der Christen dargebracht wird, wird V. 12. der leidende Jesus bezeichnet. Von diesem Opfer, fährt er fort, dürfen aber die nicht essen, welche dem Gezelte dienen. Unter οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες verstehen Einige nach 8, 5. bloß die jüdischen Priester; besser aber ist es nach dem ganzen Zusammenhange unter diesem Ausdrucke die Juden überhaupt zu verstehen (vgl. 9, 9.). Eine Parallele zu unserer Stelle haben wir 1 Kor. 10, 21. Dort spricht der Apostel von dem Opfermahle der Christen im Gegensatze zu den Opfermahlzeiten der Heiden; und nachdem er vorher gesagt hat, daß die Heiden ihre Opfer eigentlich dem Teufel darbrächten, fährt er fort: „Ihr könnt nicht Antheil am Tische des Herrn haben und am Tische der Teufel." Was dort der Apostel τράπεζα κυρίου im Gegensatze zu τράπεζα δαιμονίων nennt, das nennt hier unser Verfasser noch deutlicher θυσιαστήριον im Gegensatze zu dem θυσιαστήριον τῆς σκηνῆς. Der h. Thomas und nach ihm Estius u. A. verstehen θυσιαστήριον von dem Kreuze Christi und erklären φαγεῖν von der geistigen Theilnahme an den Verdiensten des Leidens Christi durch Glauben (vgl. Joh. 6, 51.), so daß der Sinn wäre: an den Verdiensten des Kreuzopfers Christi können nur die Christen, nicht aber die Juden Theil nehmen. Allein abgesehen davon, daß dieser Gedanke doch sehr matt wäre, so paßt er auch nicht in den Zusammenhang. Der Verfasser hat so eben seine Leser ermahnt, sie sollten sich nur an Christo halten und sich nicht durch judaisirende Lehren verführen lassen, nicht in jüdischen Opfern und Opfermahlzeiten ihr Heil suchen. Wollet ihr, fährt er dann hier fort, euch einmal an βρώματα halten, so haben wir innerhalb des Christenthums ein Opfer und Opfermahl; um aber daran Theil nehmen zu können, muß man vollständig aus dem Judenthum ausscheiden. Da nun vorher von den Opfermahlzeiten der Juden die Rede ist, so kann auch hier nur von einem wirklichen Opfer und Opfermahle die Rede sein. — Daß dieser Satz ganz ohne Verbindungspartikel steht, gibt dem Gedanken desto größern Nachdruck.

V. 11 f. Daß nun die Juden als solche an diesem christlichen Opfer und Opfermahle nicht Theil haben können, daß man vielmehr, um davon zu genießen, vollständig von dem Judenthume sich lossagen müsse, beweiset der Verfasser aus dem A. T., indem er den Ritus des großen Versöhnungstages symbolisch-typisch deutet: „Denn von den Thieren, deren Blut um der Sünde willen durch den Hohenpriester in das Heiligthum hineingetragen wird, werden die Körper außerhalb des Lagers verbrannt. Deßhalb hat auch Jesus, auf daß er durch sein eigen Blut das Volk heiligte, außerhalb des Thores gelitten." Am großen Versöhnungstage wurde das Fleisch der Thiere, deren Blut vom Hohenpriester als Sühnopfer (περὶ ἁμαρτίας, was Tischendorf mit Unrecht nach A. gestrichen) in's Allerheiligste getragen wurde, nicht gegessen, wie bei andern Opfern, sondern beim Zuge in der Wüste wurde es außerhalb des Lagers, später außerhalb der Stadt an einem reinen Orte verbrannt (3 Mos. 16, 27. vgl. 3 Mos. 4, 12. 21. 6, 30.). Dieser Ritus sollte symbolisch ausdrücken, daß die Sünde, die auf das Fleisch der Opferthiere gleichsam übertragen war, aus der Gemeinde fortgeschafft und vernichtet werde. Zugleich lag aber in diesem Ritus nach der Erklärung unsers Verfassers eine prophetische Hindeutung auf das wahre und eigentliche Sündopfer, auf Christum. Dieser ist mit seinem eigenen Blute in das himmlische Allerheiligste eingegangen, um als wahrer Hoherpriester die Sünden der an ihn Glaubenden zu sühnen; sein Opferleib aber ist, da er aus dem Thore der heiligen Stadt geführt wurde, um die Todesstrafe zu erdulden, faktisch für ausgeschlossen aus der jüdischen Gemeinde erklärt. Essen von seinem Opferleibe kann daher Niemand, der noch innerhalb des Lagers ist d. h. noch von den Satzungen des Judenthums das Heil erwartet (Lünemann). — Der Hügel Golgatha, auf welchem unser Heiland gekreuziget wurde, lag zur Zeit Christi außerhalb der Stadt, wie dieß deutlich auch aus Joh. 19, 20. erhellt. Als sich später die Stadt nach Nordwesten hin erweiterte, kam er innerhalb der Stadt. Jetzt liegt er fast mitten in derselben.

V. 13 f. Hier die Anwendung des vorher Gesagten in

Form einer Ermahnung: „So lasset uns denn hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, und seine Schmach tragen. Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen nach der zukünftigen.“ Der Verfasser will sagen: Hat Jesus außerhalb der Stadt Jerusalem, des Mittelpunktes des Judenthums, sein Kreuzesopfer dargebracht, so soll dieß für die Leser ein Zeichen sein, daß sie, um an diesem Opfer, welches in der Eucharistie sich fortsetzt, Theil zu nehmen, vollständig aus dem Judenthum ausscheiden müssen, wenn sie auch deßwegen von ihren Volksgenossen geschmäht werden. Der Ausdruck παρεμβολή bezeichnet zunächst das Lager, welches während des Zuges durch die Wüste die ganze Gemeinde Israels einschloß; dann hier diese Gemeinde selbst, das Judenthum. — V. 14. Die Ermahnung, auszugehen aus dem Lager, wird hier begründet: denn wir haben hier auf Erden nicht eine bleibende Stadt, d. i. nicht ist bei uns Christen, wie bei den Juden, das irdische Jerusalem der Mittelpunkt unsers ganzen religiösen Lebens, sondern unser Hoffen und Sehnen geht auf die künftige Stadt, auf das himmlische Jerusalem, worin Christus der Hohepriester ist.

V. 15 ff.: „Durch ihn nun lasset uns allezeit Gott ein Lobopfer darbringen, das ist: die Frucht der Lippen, welche seinen Namen preisen. Wohlzuthun aber und mitzutheilen vergesset nicht; denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen. Gehorchet euren Vorstehern und seid ihnen zu Willen; denn sie wachen für eure Seelen als solche, die da Rechenschaft geben sollen, auf daß sie es mit Freuden thun und nicht seufzend; denn das frommt euch nicht.“ Die Partikel οὖν zeigt, daß dieser Satz eine Folgerung aus dem Vorhergehenden ist; die Gedankenverbindung ist aber folgende: da das Ziel unserer Hoffnung die künftige Stadt, das himmlische Jerusalem ist, so müssen, wie die Juden im irdischen Jerusalem immerdar Opfer durch den Hohenpriester darbrachten, auch wir in dieser himmlischen Stadt durch unsern Hohenpriester, Christum, Opfer darbringen. Diese Opfer, die wir aus uns darbringen sollen, sind aber im Gegensatze zu den jüdischen Opfern geistiger Art, nämlich

1) Preis und Dank gegen Gott. Der Ausdruck θυσία αἰνέσεως entspricht dem hebräischen צֶבַח תּוֹדָה (3 Mos. 7, 12.) und bezeichnet das Lob- und Dankopfer. Damit man aber nicht meine, der Verfasser verstehe darunter das wirkliche jüdische Dankopfer, setzt er erklärend hinzu τουτέστιν καρπὸν χειλέων κ. τ. λ. Also statt daß die Juden ihr Opfer aus den Erzeugnissen der Erde hernahmen, soll das Dankopfer der Christen ein geistiges sein, ein in Worten überströmendes dankbares Herz. Der Ausdruck καρπὸν χειλέων ist hergenommen aus Hos. 14, 3. nach der Uebersetzung der LXX: καὶ ἀνταποδώσομεν καρπὸν χειλέων ἡμῶν. Dieses geistige Dankopfer sollen die Christen darbringen, nicht bloß an bestimmten Tagen und zu verschiedenen Zeiten, wie es bei den levitischen Opfern geschah, sondern διὰ παντός, „immerdar." 2) Thätige Nächstenliebe, V. 16. Das Wort κοινωνία bezeichnet nach dem Sprachgebrauche der ersten Christen das Almosenspenden (vgl. Röm. 15, 26. 2 Kor. 9, 13.). Das Verbum εὐαρεστοῦμαί τινι heißt: „ich habe Wohlgefallen an etwas, werde durch etwas befriedigt." Das *promeretur* der Vulgata ist passivisch zu fassen. Richtig bemerkt Estius zu τοιαύταις γὰρ θυσίαις κ. τ. λ.: „Subest hic tacita antithesis inter hoc genus hostiarum et eas, quae secundum legem offerebantur, quas scriptura testatur Deo non placuisse, ut supra 10, 5. ex psal. 39.: *holocautomata et pro peccato non tibi placuerunt.*" — 3) Gehorsam gegen die geistlichen Vorsteher, V. 17. Wie die weltliche Obrigkeit für unsere äußere Sicherheit zu sorgen hat, so die geistliche für die Sicherheit unserer Seele; und diese muß dereinst vor dem obersten Hirten unserer Seele strenge Rechenschaft darüber ablegen, wie sie ihr Amt verwaltet hat. Wir sollen also ihr ohnehin schon schweres Amt nicht durch Ungehorsam und Widersetzlichkeit noch mehr erschweren. In den Worten: αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν - - - ἀποδώσοντες wird zugleich auf eine feine Weise den Vorstehern selbst ihre Obliegenheit an's Herz gelegt. Der Ernst dieser Worte erschütterte einst den heil. Chrysostomus, wie er selbst (de sacerd. 6, 1.) erzählt, so sehr, daß er darüber nicht zur Ruhe kommen konnte, und er es kaum

begreift, wie ein Priester selig werden könne. — ἀλυσιτελὲς γὰρ τοῦτο ist unser nachdrückliches: „denn das thut nicht gut"; τοῦτο scil. τὸ στενάζειν.

V. 18 ff. Wie wir bereits in der Einleitung (S. 21 f.) bemerkten, ist die Meinung derjenigen nicht unwahrscheinlich, welche annehmen, daß dieser letzte Absatz unsers Briefes von dem Apostel Paulus selbst herrühre. Denn nicht nur weiset der ganze Inhalt auf Paulus und dessen Gefangenschaft in Rom hin, sondern auch die Sprache und Redeweise ist durchaus paulinisch. Der Apostel hätte dann durch diesen Zusatz das vorhergehende Schreiben seines Schülers als das seinige adoptirt. „Betet für uns; denn wir meinen, daß wir ein gutes Gewissen haben, da wir in jeder Beziehung recht zu wandeln trachten; um so mehr aber bitte ich dieß zu thun, damit ich desto eher euch wiedergegeben werde." Indem προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν bezieht sich der Plural des Pronomens auf den Schreibenden persönlich, also: „für mich." Mit dem Ansuchen um die Fürbitte der Gemeinde schließt der Apostel auch 1 Thess. 5, 25. vgl. 2 Thess. 3, 1. Kol. 4, 3. Eph. 6, 19. Dieses Ansuchen um die Fürbitte seiner Leser begründet er dadurch, daß er sich auf sein gutes Gewissen gegen sie beruft. Auch diese Berufung auf das Zeugniß des eigenen Gewissens ist ächt paulinisch, vgl. 2 Kor. 1, 12. Er sagt hier nicht: Ich weiß, daß ich ein gutes Gewissen habe, da ich in jeder Beziehung recht wandle; sondern demüthig und seine Sprache mildernd sagt er bloß, er meine, daß er ein gutes Gewissen habe, da er recht zu wandeln trachte. Denn er spricht hier zu Judenchristen, die ihn vielfach anfeindeten und zu verdächtigen suchten. — V. 19. Der Apostel hält um so dringender um die Fürbitte seiner Leser an, damit es ihm desto eher vergönnt werde, wieder zu ihnen zu kommen. Das ἵνα ἀποκατασταθῶ braucht zwar nicht nothwendig auf eine Gefangenschaft des Schreibenden bezogen zu werden; aber am natürlichsten ist dieß doch, besonders da er gleich V. 23. von der Freilassung des Timotheus spricht. Und da können wir denn nur an die Gefangenschaft des Apostels zu Rom denken (vgl. V. 23. 24.). Der Comparativ τάχιον steht nicht, wie man häufig angenommen, gradezu

für den Positiv, sondern bezeichnet „eher als es ohne euer Gebet geschehen würde", vgl. V. 23. 1 Tim. 3, 14. (Win. S. 217.).

V. 20 f. Eben hat der Apostel um die Fürbitte seiner Leser angehalten, jetzt bittet er für sie: „Der Gott des Friedens aber, der von den Todten heraufgeführt den großen Hirten der Schaafe in dem Blute eines ewigen Bundes, unsern Herrn Jesum, mache euch fertig in jeglichem guten Werke, zu thun seinen Willen, indem er in euch wirkt, was vor ihm wohlgefällig ist, durch Jesum Christum, dem die Herrlichkeit in alle Ewigkeit, Amen!" Der Ausdruck ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ist wieder ganz paulinisch, vgl. Röm. 15, 33. 16, 20. Phil. 4, 9. u. a. St. Er nennt hier Gott den Gott des Friedens, weil Gott die Quelle alles wahren Friedens ist, der Mensch nur in Gott den wahren innern Frieden findet; zugleich soll diese Bezeichnung ohne Zweifel dazu dienen, die Leser zum Frieden unter sich und zum Gehorsam gegen ihre Vorgesetzten zu ermahnen. Daher weiset er sie auch gleich hin auf den obersten Hirten, zu dessen Heerde sie alle gehören, der durch sein Blut sie erkauft, und der von den Todten auferstanden und zum Himmel aufgefahren sein Oberhirtenamt noch immer fortführt. Nur durch ihn kommt uns von Gott der wahre Friede. Auch Eph. 4, 11. nennt der Apostel die einzelnen Vorsteher der Gemeinde „Hirten"; Jesus Christus ist aber der „Oberhirt" ὁ ποιμὴν ὁ μέγας, oder wie ihn der heil. Petrus in seinem ersten Briefe 5, 4. nennt, der ἀρχιποιμήν. Das ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου wird verschiedentlich bezogen. Einige verbinden es mit ποιμένα: Der da Hirt ist durch das Bundesblut, welches er für seine Schaafe vergossen hat; Andere mit μέγαν: Der da groß ist durch das Blut des ewigen Bundes. Am besten ist es aber wohl, wenn wir mit dem h. Thomas den Ausdruck mit dem Particip ἀναγαγών verbinden und dieses Heraufführen nicht so sehr von der Auferweckung Christi von den Todten, als vielmehr von seiner Himmelfahrt und Verklärung verstehen. Dann ist der Sinn: Gott hat Christum unsern Oberhirten aus dem Tode heraufgeführt zum Himmel in oder mit dem Blute des ewigen Bundes, wel-

ches er dort als ewiger Hoherpriester für uns darbringt. Dieser Sinn paßt am besten zu dem ganzen Gedankengange unsers Briefes. In den drei ersten Evangelien und bei Paulus 1 Kor. 11, 25. wird Christi Blut das Blut des „neuen" Bundes, hier das Blut des „ewigen" Bundes genannt im Gegensatze zu dem alten und vergänglichen Bunde. Beide Beiwörter werden im Canon der h. Messe verbunden: „Hic est calix sanguinis mei, *novi* et *aeterni* testamenti." — V. 12. Das *καταρτίσαι ὑμᾶς* ist: „mache euch fertig, vollkommen" = *τελειῶσαι*, Oekumenius. Chrysostomus bemerkt, daß in diesem *καταρτίσαι* indirekt ausgesprochen liege, daß die Leser bereits angefangen haben, in guten Werken sich zu üben. Estius nimmt *καταρτίζειν* in seiner ursprünglichen Bedeutung: „einrenken" und will darin eine Hindeutung auf den Leib der Kirche finden: Deus autem pacis vos, tanquam unius corporis membra, componat, aptet ac perficiat in omni genere bonorum operum sic, ut alius in hoc alius in alio opere iuxta suam vocationem sedulo se exerceat. Diese Deutung paßt gut zu dem Ausdrucke *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*. Das *εἰς τὸ ποιῆσαι* ist Folge des *καταρτίσαι*. Nehmen wir das *ποιῶν ἐν ὑμῖν* - *Χριστοῦ* hinzu, so haben wir hier wieder die ächt paulinische Lehre, daß jedes gute Werk von der einen Seite dem Menschen angehört, von der andern aber eine Wirkung Gottes in uns ist (vgl. Phil. 1, 6. 2, 13.). In demselben Sinne sagt das Concilium von Trient Sitz. VI. Kap. 16. mit den Worten des Papstes Cölestin: Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona. Das *αὐτῷ*, welches Lachm. (größere Ausg.) nach A. C*. vor *ποιῶν* hat, ist ein aus Versehen entstandener, störender Zusatz. — *διὰ Ἰησοῦ Χρ.* beziehen wir am besten auf *ποιῶν*: Christus ist der Mittler aller Gnadenwirkungen Gottes in uns. Das Relat. *ᾧ* ist auf *Ἰησοῦ Χρ.* und nicht auf *ὁ θεὸς* zu beziehen. Aehnliche Doxologien auf Christum finden wir 2 Tim. 4, 18. 2 Petr. 3, 18. Ueber *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* s. zu 1 Tim. 1, 17.

V. 22. Aehnlich wie Röm. 15, 15 f. fügt der Apostel zum Schlusse die Bitte hinzu, daß die Leser seinen Brief gut aufnehmen: „Ich bitte euch aber, Brüder, haltet zu Gute das

Wort der Ermahnung; auch habe ich euch ja nur in der Kürze geschrieben." Unter *λόγος τῆς παρακλ.* versteht der Apostel den ganzen vorhergehenden Brief, dessen eigentlicher und letzter Zweck die Ermahnung zum Festhalten am Glauben war. Er motivirt dann die Bitte um gute Aufnahme durch die Kürze des Sendschreibens: um so eher können sie sich die Ermahnung gefallen lassen, und derselben ihre Aufmerksamkeit schenken, da der Schreiber sich der Kürze beflissen hat. Der Apostel nennt das vorhergehende Schreiben kurz, wie der h. Thomas sagt, mit Rücksicht auf das, was er hätte sagen können und müssen, wenn er die einzelnen berührten Wahrheiten vollständig hätte abhandeln wollen. Etwas anders Theophylakt: *Τοσαῦτα εἰπὼν ὅμως βραχέα ταῦτά φησιν, ὅσον πρὸς ἃ ἐπεθύμει λέγειν.* — *διὰ βραχέων* = paucis.

V. 23.: „Wisset, daß unser Bruder Timotheus wieder frei ist; mit ihm werde ich, wenn er bald kommt, euch sehen." Wie wir aus den Briefen sehen, welche Paulus während seiner ersten römischen Gefangenschaft schrieb, war Timotheus damals beim Apostel (vgl. Phil. 1, 1. Kol. 1, 1. Philem. V. 1.). Aus unserer Stelle erfahren wir, daß Timotheus dort auch gefangen war; denn der Apostel spricht hier von einer Freilassung. Paulus hatte ihn wahrscheinlich vor der Abfassung dieses Briefes versandt, und wartete jetzt auf seine Rückkunft, um dann mit ihm nach Palästina zu reisen. Da er hier mit Bestimmtheit von seiner Reise spricht, so mußte er entweder bereits ein freisprechendes Urtheil erhalten haben, oder dessen doch ganz sicher sein. Die Absendung unsers Briefes fällt also wohl in die letzte Zeit seiner zweijährigen römischen Gefangenschaft, mithin in das Jahr 63 oder 64 n. Chr. (Vgl. Einl. S. 29.) — *τάχιον* „eher" nämlich: als ich abreise.

V. 24.: „Grüßet alle eure Vorsteher und alle Heilige. Es grüßen euch die aus Italien." — *ἅγιοι* im gewöhnlichen Sinne = „Gläubige." Der Ausdruck *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* wird verschieden erklärt. Die ältern Interpreten fassen ihn als Umschreibung des Gentile, statt *οἱ Ἰταλιῶται;* dann liegt in diesen Worten ein Beweis, daß unser Brief in Rom oder wenigstens in Italien geschrieben wurde. Für diese Deutung

lassen sich manche Belegstellen anführen. Vgl. Apstg. 10, 23.: *καί τινες τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀπὸ Ἰόππης.* Neuere Exegeten aber fassen den Ausdruck in dem Sinne: „die von Italien Gekommenen oder Geflüchteten" und denken dabei an die aus Italien vertriebenen Christen, wie z. B. Aquila und Priscilla. Dann läge in diesen Worten ein Beweis, daß der Brief nicht in Rom oder Italien geschrieben sei; denn von den aus Italien Gekommenen konnte der Verfasser nur grüßen, wenn er selbst nicht dort war. Die erstere Erklärung ist aber die wahrscheinlichste, weil natürlichste. Sollte *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* „aus Italien Gekommene" bezeichnen, so würde Paulus dieß gewiß durch eine nähere Bestimmung bezeichnet haben, etwa so: *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας παρόντες* (vgl. Einl. S. 28 f.).

V. 25. Der Apostel schließt diesen Brief, wie den an Titus 3, 15., mit dem Segenswunsche: „die Gnade sei mit euch allen!" Der Ausdruck *χάρις* bezeichnet im Munde des Apostels Alles, was uns von Gott durch Christum zu Theile wird, den ganzen innern Gehalt des Christenthums. Vgl. zu Röm. 1, 7.

Aschendorff'sche Buchdruckerei in Münster.

Druckfehler.

S. 66. Z. 9. v. u. steht in einigen Exemplaren: unterworfen statt ununterworfen.

Bisping, August

Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament

Bd.: 7,2

Münster 1864